19 المكتبة الهيجلية

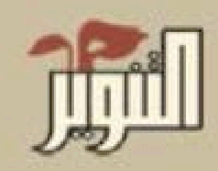


هيجل

ترجمة وتقديم وتعليق

د. إمام عبد الفتاح إمام

الهيجلية الجديدة



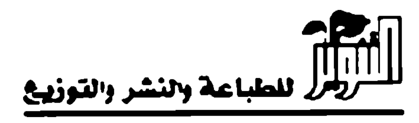




الهيجلية الجديدة

الكتاب: الهيجلية الجديدة
المؤلف: أ.د. إمام عبدالفتاح إمام
جميع الحقوق محفوظة
سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

الهيجلية الجديدة



إهداء

إلى أخي الحبيب محمد.....

أشتاق إليك كما تشتاق الصحراء للماء.

أ. د. امام عبد الفتاح امام

تقديم

بقلم أ.د امام عبد الفتاح امام

بدأ إهتمامي "بالهيجلية الجديدة" في إنجلترا منذ سنوات طويلة، حتى أنني سافرت إلى مدينة أكسفورد عام ١٩٩٤، وبقيتُ في جامعتها عدة أشهر في محاولة لدراسة هذا المذهب، ما دام الإجماع يكاد ينعقد على أن هذه الجامعة كانت مقراً ومنبعاً للهيجلية الجديدة حتى أنها تسمّى أحياناً باسم "مدرسة أكسفورد"، ويُقال عن فلاسفتها إنهم "مثاليو أكسفورد"، غير أن هذه الأشهر القليلة لم تكن كافية لإتمام هذه الدراسة المتشعبة على نحو ما سنعرف بعد قليل.

ولكن قبل أن نمضي في سرد مضمون بحثنا الحالي فإن علينا أن نكون على وعي كامل بالتفرقة بين "الهيجلية" من ناحية، و"الهيجلية الجديدة" من ناحية أخرى، وهما مدرستان ترتدان إلى "هيجل" وتعملان على أرض هيجلية فكيف بدأت المدرسة الأولى..؟

بدأت الهيجلية في حياة هيجل، وظلت تنمو وتتشكل مع أطوار حياته، إلى أن بلغت قمتها في برلين حيث كانت العُصبة الهيجلية الأولى تجتمع في بيت المعلم[1]، وبدأت تصدر مجلتها النقدية، وتعرض قضاياها، وتروّج

(١) أقصد بالهيجلية هنا ما يسمى عادة بالهيجليين القدامى أو الشيوخ، وكان بعضهم من زملاء هيجل وبعضهم الآخر من تلامذته، وقد انضم إليهم الهيجليون الشبان، وكان منهم في فترة من الفترات "فشته" (ابن الفيلسوف المعروف).=.

للفكر الهيجلي الذي انتشر انتشاراً واسعاً في الثقافة الألمانية، حتى أن أستاذاً في علم النفس فصل من منصبه لأنه هاجم الهيجلية، وكان الشعار السائد هو "مَنْ ليس هيجليا فهو جاهل وأحمق"، فإذا ما ثار خلاف بين أعضاء المدرسة، تدخل "المُعلم" وانتهى الخلاف[١]، وهكذا كان يقضي على الانقسامات في مهدها، غير أن وفاته المفاجئة في نوفمبر عام ١٨٣١ بمرض الكوليرا - بعد أن ظن أن الوباء قد انحسر عن برلين فعاد من الريف إلى العاصمة مع بداية العام الدراسي، لكنه أصيب بالمرض ومات بعد أيام قليلة - أقول بعد وفاة المُعلم تفجر الخلاف قوياً بين أعضاء المدرسة، وكان موضوع الخلاف موقف هيجل من الدين، ذلك أن الأحاديث والمناقشات "في السياسة" كانت محفوفة بالمخاطر، فاتجه الأعضاء إلى مناقشة "موضوعات دينية"، مما أدّى إلى الخلاف، وتفاقم الخلاف عندما أصدر فردرش شتراوس (١٨٠٨ - ١٨٧٤) F.Strauss "حياة يسوع" (١٨٣٥ - ١٨٣٦)[٢] "جوهر المسيحية" عام ١٨٤١ [٣]، وهكذا انقسمت المدرسة إلى ثلاثة أجنحة: يمين، وسط، ويسار[٤].

= إلخ، وأنا بذلك استبعد مذهب هيجل نفسه، وقد بدأت الهيجلية منذ فترة مبكرة في حياة هيجل عام 1816 وأنْ كان "تويز" يرى أن انفصال هيجل عن شلنج عام 1807 جعل بعضاً من تلامذة شلنج ينضم إليه.

(١) راجع دراسة لنا بعنوان "الهيجلية"، الموسوعة الفلسفية العربية بإشراف معن زيادة، المجلد الثاني، القسم الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨٨.

(٢) قامت الأديبة الإنجليزية "جورج إليوت" (١٨١٩ - ١٨٨٠) George Eliot بترجمته إلى اللغة الإنجليزية لأول مرة عام ١٨٤٦ في ثلاثة مجلدات.

(٣) قامت الأديبة الإنكليزية "جورج إليوت" كذلك بترجمة كتاب فويرباخ إلى الإنجليزية لأول مرة عام ١٨٥٦.

(٤) عرضنا لهذه الأجنحة بشيء من التفصيل في دراستنا السابقة عن "الهيجلية"، انظر أيضاً: J.Toews: Hegelianism، ص ٧١-٧٢.

أما بحثنا الحالي عن "الهيجلية الجديدة" فقد قسمناه أربعة أبواب، عرضنا في الباب الأول "مناقشات عامة" في فصلين، دار الأول حول العقبات التي يمكن أن تعترضنا في طريق البحث وهي ثلاث على وجه التحديد، وتحدثنا في الفصل الثاني عن مسار الفكر الحديث ابتداءً من الثورة العلمية في القرن السابع عشر وأثرها على الفلسفة، حيث أنتجت المذهب الطبيعي ثم كيف ظهر التيار المضاد لهذا المذهب متمثلاً في كانط أولاً ثم في الرومانسية في الأدب والفن ثانياً.

أما الباب الثاني، فقد تحدثنا فيه عن "البذور والبراعم" فكان الفصل الأول عن المدرسة الاسكتلندية، لا سيما زعيمها "توماس ريد" الذي حاول الرد على هيوم فوقع في كثير من الأخطاء، لكنه على كل حال لفت الانتباه بقوة إلى خطورة فلسفة صديقه "ديفيد هيوم".

ثم كان الفصل الثاني عن "جيمس فردريك فرير" الفيلسوف الاسكتلندي الذي أخذ على عاتقه نقد مدرسة "ريد"، وبذر الكثير من البذور في تربة الأرض الهيجلية.

أما الباب الثالث، فهو يتألف أيضاً من فصلين للمبشرين بالهيجلية الجديدة أولهما "جون جروت" شقيق المؤرخ المعروف. والثاني "بنيامين جويت" الذي اشتهر بترجماته الكلاسيكية لمحاورات أفلاطون، وكان أستاذاً في أكسفورد تعلم على يديه توماس هل جرين، وإدوارد كيرد وغيرهما من الهيجليين الجدد.

في الباب الرابع والأخير، نعرض لرواد الهيجلية: "جيمس هتشسون سترلنج" الذي كان أول من "كتب عن فلسفة هيجل ودرسها بدقهة ومهارة ثم عرضها في كتابه الشهير "سر هيجل"، ثم نعرض "لتوماس هل جرين"، و"إدوارد كيرد" وغيرهما من رواد الهيجلية الجديدة في إنجلترا... إلخ.

وإنْ كنا نأمل أن نكمل هذا المشروع في بحوث أخرى عن المثالية المطلقة عند ف. برادلي. وموزانكت، ومكتجارت عمالقة الفكر الإنجليزي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

هذا ملخص سريع لمشروعنا الضخم الذي نأمل من الله أن يهبنا القدرة على إنجازه، حتى نضيف إلى المكتبة الفلسفية العربية قدراً من المعرفة، قد يكون ضئيلاً لكنه هام من مدرسة سيطرت على الفكر الإنجليزي أكثر من نصف قرن، وكانت لها شعبيتها بين المثقفين، ويبدو أن قدراً كبيراً من هذه الشعبية يرجع إلى أن "الهيجلية الجديدة" وقفت بحزم، في الأعم الأغلب، إلى جانب الدين، ومن ثم أحدثت توازناً، في الفكر، بين العلم والدين بعد الضربات العنيفة التي وجهها العلم، ونظرية التطور بصفة خاصة، إلى الشعور الديني. "فجاء المذهب المثالي ليقول إن العالم كله هو تجلّ للروح، وإن العلم ليس سوى مستوى واحد من المعرفة، أو هو جانب واحد من معرفة متكاملة ينشدها العقل، وهي تحاول أن تكمل هذا المركب[1]".

وفي ظني أن أهمية هذه المدرسة سوف تبدو واضحة كلما أوغلنا في دراستها دراسة متأنية، وهذا ما سنحاول أن نقوم به طوال هذا البحث.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

إمام عبد الفتاح إمام

(1) Fredrick Copleston: "History of Philosophy", Vol.8, p.146-147, Search Press.

الباب الأول

مناقشات عامة

الفصل الأول
عقبات على الطريق... !

تمهيد:

قبل أن نمضي في هذا البحث علينا أن نذلل بعض العقبات في طريق السير، وأن نناقش بعض المشكلات التي قد تؤثر تأثيراً سلبياً على مضمونه.

أولى هذه العقبات: تتمثل في مشكلة التسمية: فهل كنا على حق عندما أطلقنا على المشروع كله اسم "الهيجلية الجديدة New-Hegelianism؟". أم أن تلك تسمية خاطئة وعلينا أن نصدق ما يقوله البعض، أحياناً، من أن التسمية الصحيحة للمثالية الإنجليزية في القرن الماضي - هي الكانطية الجديدة Neo-Kantianism؟ معتمدين في ذلك على أن عدداً كبيراً من فلاسفة الهيجلية الجديدة اهتموا اهتماماً شديداً بكانط، حتى أن منهم مَنْ كتب عن فيلسوف "النقد"، ولم يكتب عن فيلسوف "الجدل"، ألا يستحقون بذلك أن ينضموا إلى المدرسة الكانطية لا الهيجلية؟[1].

(١) هناك أسماء أخرى كثيرة تطلق على المدرسة لكنها غير شائعة فهناك مثلاً «مثاليو أكسفورد» على اعتبار أن مجموعة كبيرة من هؤلاء الفلاسفة كانوا أساتذة في جامعة أكسفورد مثل «توماس هل جرين» (١٨٣٦ - ١٨٨٢) وإدوارد كيرد _١٨٣٥ - ١٩٠٨)، و"وليم ولاس" (١٨٤٤ - ١٨٩٧)، و"فرنسيس هربرت برادلي" (١٨٤٨ - ١٩٢٤)، و"برنارد بوزانكيت" (١٨٤٨ - ١٩٢٣) وغيرهم. وتسمى أحياناً بالمثالية الجديدة أو بالمثالية الإنجليزية، أو الهيجلية الجديدة، أنظر تعليق "بول هاريس" على:

وثاني هذه العقبات: تتمثل في مشكلة الفلاسفة الذين رفضوا صراحة أن يُطلق عليهم صفة الهيجيليين، أو قالوا علانية إنهم ليسوا هيجليين مثل "برادلي F.H. Bradley. فماذا نقول عن هؤلاء؟ أنقول إنهم هيجليون رغم أنفهم، وأن علينا دراستهم، شأنهم شأن غيرهم من الهيجليين الذين قبلوا اللقب "أو رحّبوا به أحياناً؟ أم أن من الأفضل أن نستبعدهم من بحثنا هذا..؟

وثالث العقبات: تتمثل في المشكلة التي يثيرها "جون مويرهيد - مع أن هو نفسه واحد من الهيجليين الجدد!"[1]. ومفادها أن الحركة المثالية التي ظهرت في إنجلترا في القرن التاسع عشر، لم تكن سوى امتداد للتراث القومي الانجليزي الذي بدأ في العصور الوسطى المبكرة في القرن التاسع - على يد "يوحنا الاسكتلندي" Sootus Erigena إلى أفلاطوني كيمبردج في القرن السابع عشر، ثم الأسقف جورج باركلي في القرن الثامن عشر، حتى وصل إلى الحركة المثالية في القرن التاسع عشر، أي أنه لم يكن تياراً وافداً من خارج الجزيرة البريطانية!

T.H. Green: "Lectures on the Principles of political obligation, .p.318, Cambridge Univestiry Press, 1986, By: Paul Harris.s

(١) تاثر جون هنري مويرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) John Henry Muirhead في شبابه بعمق بفلسفة توماس هل جرين، وإدوارد كيرد الذي كتب عنه عام ١٩٢١ بمساعدة صديقه «هنري جونز» كتاباً بعهوان «حياة إدوارد كيرد وفلسفة» ثم تأثر بعد ذلك بـ«هـ. ف. برادلي»، و«برنارد بوزانكيت».

أولاً: هيجلية جديدة... أم كانطية جديدة؟

لعل أول ما يلتقي به الباحث في "الهيجلية الجديدة" من عقبات هو مشكلة التسمية نفسها، فما هو الإسم المناسب الذي يمكن أن نطلقه على تلك الحركة الفلسفية المثالية التي ظهرت في إنجلترا - وأمريكا أيضاً في منتصف القرن الماضي (التاسع عشر)، وسيطرت على الجامعات الإنجليزية حتى أوائل القرن العشرين؟[١] أنسميها هيجلية جديدة أم كانطية جديدة؟! ربما كان روبرت ماكنتوش Robert Mackintosh من أوائل المؤرخين الذين أثاروا هذه المشكلة، في كتابة "هيجل والهيجلية" الذي صدر في أدنبره عام ١٩٠٣، عندما تساءل: "إن إدوارد كيرد على سبيل المثال يقول بصراحة ووضوح إن "عهد التلمذة قد ولى"[٢]! وإن كان لم يخبرنا بوضوح ما هي العناصر في هيجل التي يمكن النظر إليها على أنها عتيقة أو باليةّ. فكيف يمكن إذن أن تصف حركة ألهمها هيجل بحماس واحترام ما لم نسميها باسم الفيلسوف الذي كان مصدرها الرئيسي؟... إنّ الإسم البديل الذي قدّم لنا هو حركة الكانطية البريطانية الجديدة... غير أننا نشعر أن أي تعبير آخر سوف يضلل القارىء أكثر بكثير مما يفعل المصطلح المألوف، ومن هنا فإننا سوف نواصل استخدام تعبير الهيجلية البريطانية British Hegalianism[٣]، وعلى ذلك فقد

(١) أنظر في ذلك كتاب كوبلستون: "تاريخ الفلسفة"، المجلد الثامن، ص١٤٦.
F. Copleston: "History of Philosopy", Vol.8, p.146.

(2) Robert Mackintosh: Hogel and Hegalianism, p.86-87, Edinburgh T&T Clarck 1903.

(٣) علي الرغم من أن ماكنتوش "كان على وعي بأن حركة الهيجلية الجديدة، تشمل أيضا تيار الفلسفة المثالية الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية في منتصف القرن الماضي، فإنه لم يعرض له واعتذر عن ذلك بضيق المكان" يأسف المؤلف لأن حدود المكان والمعرفة تمنعه من أن يقدم دراسة علمية للعمل الممتع الذي ظهر في أمريكا مرتبطاً بالحركة الهيجلية"، أنظر كتابه: "هيجل والهيجلية"، حاشية رقم١، ص٨٦.

واصل ماكنتوش استخدام مصطلح "الهيجلية"، وجعله اسماً لكتابه الذي تناول فيه هذه الحركة بالدراسة، ولقد أثار غيره أيضاً مشكلة التسمية هذه، وأجاب عنها إجابات مختلفة[١] يقول هيرلال هالدر H.Halder في مقدمة كتابه عن "الهيجلية الجديدة" "لستُ أدري إن كان اسم الهيجلية الجديدة الذي يُطلق على هذه الحركة خطأ أم صواباً، لكنه لما كان اسماً شائعاً فمن العبث أن نتجادل بشأنه..."[٢]، ثم يستطرد فيقول: "... ولكن ما لا بد أن نتذكره ولا ننساه هو أن هؤلاء المفكرين الذين ينتمون إلى هذه المدرسة، لم يكونوا قط تلاميذ ليهجل، ولا شك أنهم تأثروا بقوة ومع ذلك فإن لكل منهم استقلاله، فكل منهم مفكر مستقل له طريقة متميزة في إدراك حقائق المثالية الأزلية والتعبير عنها"[٣].

والواقع أن سبب التردّد في التسمية، وربما الخلط أحياناً، يعود إلى عاملين أساسيين:

الأول: هو حركة الترجمة التي ظهرت لمؤلفات كانط، والدراسات والشروح التي نشرت تعليقاً على الفلسفة النقدية، وقد شغلت الفكر الإنجليزي سنوات عديدة قبل أن تظهر الهيجلية نفسها.

الثاني: ما أبداه أعضاء المدرسة الهيجلية الجديدة أنفسهم من اهتمام بكانط وبالفلسفة النقدية، وما قدّموه من دراسات من فيلسوف كونجسبدرج، ربما قبل أن يعرفوا شيئاً عن هيجل نفسه، بل ربما كتب بعضهم كتباً عن كانط ولم يكتب عن هيجل وهذا أمر طبيعي، في الواقع، ذلك لأنه من العوامل

(١) انظر: ردولف ميتس: "الفلسفة الانجليزية في مائة عام، ج١، ص٣١١ وما بعدها، ترجمة د. فؤاد زكريا، ومراجع د. زكي نجيب محمود.

(2) H. Halder: Neo-Hegelianism (pre face), p.v, Heath ceann tor, 1912.

(3) Ibid.

الأساسية التي مهّدت "للهيجلية الجديدة" في انجلترا ذلك العمل المتدفق من الدراسات والشروح والترجمات لكانط وفلسفته، فشكلت تمهيداً قوياً لظهور الهيجلية، والسبب أنه، كما قال جون مويرهيد John Murihead، كلما ازدادت الدراسات والشروح لكانط وفلسفته تبيّن بوضوح قاطع أنها ليست نهاية الطريق، ولا هي الكلمة الأخيرة، وأن الحركة القوية التي أطلقها كانط من عقالها، استمرت عند خلفائه، وأن هيجل هو القمة والنهاية التي وصلت إليها هذه الحركة..."[١]

ويذكر "مويرهيد" عدداً من الترجمات والشروح المبكرة التي توضح هذه الظاهرة، كما تخفف من حدة الاتهامات التي وجهت إلى انجلترا حول "عزلة الجزيرة" وابتعادها عما يحدث في القارة الأوروبية، وكيف أن هذه الترجمات والشروح، وضعت الفكر البريطاني على طريق إحياء المثالية في تراثه الأفلاطوني القديم، وهو مسار انتهى بظهور الهيجلية الجديدة[٢].

(1) J. Muirhead: The Platonic Tradition in Anglo-Saxon philosopy", p.154, London, George Allen & Unwin, 1931.

(٢) كانت عزلة الجزيرة البريطانية مثاراً للتندر والسخرية في أوائل القرن الماضي االتاسع عشر) حتى أن الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان (١٧٩٢ - ١٨٦٧) - Victor Cousin أعلن لمستمعيه في محاضرة عامة عام ١٨٢٨: "أن انجلترا أيها السادة جزيرة جديرة بالاعتبار فكل شيء فيها مغلق على نفسه، مرتبط بالجزيرة فحسب، كل شيء يتوقف عند حدود معينة ولا شيء يتطور أو يتضخم". ويقول المؤلف نفسه في مقدمة كتابه "تاريخ الفلسفة" لم تُسهم انجلترا منذ فترة طويلة مضت - وربما قلتُ منذ نصف القرن الأخير - أدنى مساهمة في البحوث الفلسفية في تراث أوروبا المتحضر، فليس ثمة مؤلف مشهور نشر شيئاً في الميتافيزيقا في هذه البلاد"، وليس هناك دليل على عزلة الجزيرة أوضح مما قاله الفيلسوف الفرنسي من أنه "في تلك السنوات كان أشهر فيلسوف في انجلترا هو (دوجالد ستيورات ١٧٥٣) Dugald Stewart الفيلسوف الاسكتلندي الذي كتب عن الميتافيزيقا في دائرة المعارف البريطانية، وفي ذلك يخبرنا هو نفسه أنه كان يجهل =

ويقول "كويلستون" - في هذا المعنى - لقد كانت معرفة القراء الإنجليز بكانط محدودة حتى في حياة الفيلسوف نفسه، ولم يبدأ التعرّف عليه إلا بعد أن ألقى أحد تلامذته - وهو ف.أ.نيتش F.A.Nitzch بضع محاضرات عام ١٧٩٥ في لندن عن "الفلسفة النقدية" وفي العام التالي نشر كتيباً صغيراً عن الموضوع ذاته. وفي عام ١٧٩٧ نشر ج.ريتشارسون J.Richardson ترجمة لكتاب ج.ج. بيك J.J.Back "أصول الفلسفة النقدية". وفي عام ١٧٩٨ نشر أ.ف. وليش "أركان الفلسفة النقدية"، وهكذا بدأ سيل الدراسات والشروح حول الفلسفة النقدية يظهر في انجلترا، لسد هذه الفجوة الثقافية الخطيرة ولمحاولة كسر عزلة الجزيرة التي تندر بها الكتّاب والفلاسفة[1].

ثم بدأت تظهر الترجمات لنصوص كانط، فظهرت ترجمة ريتشارسون "لكتاب كانط" "ميتافيزيقا الأخلاق" عام ١٧٩٩، لكن ترجمة كتاب "نقد العقل الخالص" لم تظهر إلا عام ١٨٣٨ بقلم ف. هاي وود F.Haywood، ثم ظهرت بعد ذلك الدراسات الجادة التي كتبها الهيجليون الجدد أنفسهم مثل كتاب إدوارد كيرد العظيم "دراسة نقدية لفلسفة كانط" عام[2] "١٨٧٧"، كما أن

=الفلسفة الألمانية جهلاً تاماً، ويضيف إلى ذلك قوله: "وهذا ما منعني من أن أقول شيئاً عن فلسفة كانط"... إلخ - انظر في ذلك كله كتاب جون مويرهيد "التراث الأفلاطوني في الفلسفة الانجلو - سكونية، ص١٥١، ١٥٢.

(١) الغريب أنه ظهر مقال في جريدة التايمز بتاريخ ٢٩ أغسطس ١٩٩٤ بعنوان: "الكتّاب المحدثون يتحولون إلى الفلسفة"، بقلم دانيال جونسون - Daniel Johson، محرر الصفحة الأدبية بالجريدة ينحو فيه باللائمة على الفلاسفة والكتاب البريطانيين لعزلتهم عما يحدث في أوروبا، وأنه إذا كانت لأوروبا "سوق مشتركة" تفاخر بها، فإنها لم يكن لها قط ثقافة واحدة، والسبب أن بريطانيا - بصفة خاصة - احتفظت باستقلال قوي، وبعزلة تامة للجزيرة، وابتعدت بفنونها، وآدابهان وتراثها العقلي عن القارة!! ومعنى ذلك أن كسر العزلة قد تمّ مؤقتاً فحسب!!

(2) J. Muirhead: The Platonic Tradition in Anglo-Saxon philosopy",London, George Allen, 1931, p.199.

أثر الفيلسوف الألماني، مع مؤثرات أخرى كثيرة - كان قوياً على الشاعر الرومانسي كوليردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) S.Coleridge، كما كان الأثر الكانطي أشد وضوحاً بالنسبة للسير وليم هاملتون (١٧٩١ - ١٨٥٦) Sir W.Hamilton، لا سيما عندما عرض لفكرة كانط وحديثه عن حدود المعرفة البشرية، والنتيجة اللاأدرية التي وصل إليها حول طبيعة الحقيقة المطلقة[1].

ورغم أن الباحثين الذين تحدثوا عن سيل الدراسات الكانطية كانوا يريدون، مثلما فعل مويرهيد مثلاً، أن يخففوا من حدة تهمة "العزلة" التي يتندر بها الكتّاب والفلاسفة الأوروبيون، أو أن يعرضوا هذه الدراسات على أنها إعداد التربة الفلسفية وتمهيدها لاستقبال هيجل الذي وصل إلى إنجلترا متأخراً عن موعده، حتى أن مويرهيد يتساءل في دهشة "لماذا تأخر وصول أعظم مفكر في عصره إلى إنجلترا[2]. أقول إنه رغم ذلك كله فإننا نجد مؤرخاً مثل فردريك كوبلستون يحتاط لنفسه خشية أن يفهم القارىء أن الأثر الكانطي كان غالباً، ومن ثم ينبغي أن تُسمّى الحركة المثالية الجديدة باسم الكانطية فيقول: "إننا لا نجد الأثر الكانطي بين الفلاسفة المثاليين الإنجليز الخُلّص إلا عند: توماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) T.H.Green وإدوارد كيرد (١٨٣٥ - ١٩٠٨) Edward Caird، لكنه أثر يختلط بأثر هيجل، أو قل إنهم قرأوا كانط من خلال "نظارات هيجل"[3]، والواقع أننا مع كتاب "سر هيجل" عام ١٨٦٥ لهتشسون سترلنج (١٨٢٠ - ١٩٠٩) James H. Stirling نجد دفاعاً صريحاً عن وجهة النظر التي تقول

---

(1) Frederick Copleston: History of Philosopy, Vol.8, Search Press, London 1960, p.149.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

إن فلسفة كانط إذا ما فهمت فهماً سلبياً، فإنها تؤدي بنا في الحال إلى الهيجلية، وهكذا نستطيع أن نقول، بصدق أن أثر هيجل كان أكثر وضوحاً في المثالية المطلقة عند "برادلي" منه في فلسفة ت.هل.جرين، وإن كان ذلك لا يعني مطلقاً أن نقسم الفلسفة المثالية الإنجليزية إلى مثالية كانطية ومثالية هيجلية![1].

غير أننا نختلف قليلاً مع تحليل "كوبلستون" ذلك لأننا وإن كنا نعترف بأن "جرين" و"كيرد" كتبا كثيراً عن الفيلسوف النقدي، مما قد يوحي بأثره الطاغي في فلسفتيهما، لكن ذلك، في الواقع، ليس صحيحاً، ولنضرب المثل "بإدوارد كيرد"[2]، علماً بأنه الصديق المخلص لجرين ولفكره حتى أن مويرهيد يقول في ذلك: "إن هناك شيئاً مشتركاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين، إذ قلما نجد طوال تاريخ الفلسفة رجلين تداخل ذهناهما تماماً، وفهما بعضهما تماماً مثل جرين وكيرد... ومعنى ذلك أن ما سوف نقوله عن كيرد يصدق كذلك إلى حد كبير على جرين - وهو موضوع سوف نعود إليه فيما بعد.

كان كيرد يدعونا إلى الأخذ بطريقة خاصة في دراسة الفيلسوف وهي أن نقبل عليه بذهن متفتح، (وكأنه يستبق فكرة الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) Henry Bergaon عن ضرورة تعاطف الباحث مع موضوع الدراسة الذي يعكف عليه) - وأن نترك طريقته في التفكير تنفذ إلى عقولنا بحيث تصبح جزءاً من نسيجنا وجوهرنا، وما لم

(1) John Muirhead: The Platonic Tradition, p.148.

(٢) بالنسبة لجرين أنظر مثلاً ما يقوله هـ. هالدر "لا شك أن "أساس فكر جرين كان هيجلياً، لكنه لم يكن قط مجرد تلميذ لهيجل، لقد بدأ من كانط واستخدام هيجل أساساً لإزالة النقائض والمتناقضات في الفلسفة الكانطية،... إلخ، الهيجلية الجديدة، ص١٧، وسوف نعود إلى مناقشة فلسفة جرين فيما بعد.

نفعل ذلك فسيكون نقدنا له ناقصاً ومعيباً، أجل سوف ينقصنا هذا التعاطف نفسه! في حين أننا عندما نخضع لتأثيره القوي فترة طويلة، وعندما نتعلم كيف نعيش في جو تخلقه أفكار ذلك الفيلسوف، فإننا نستطيع أن نفهمه جيداً، وأن نميز بين الغث والثمين في أفكاره، وأن نحدد بالتالي مكانه اللائق في فالهالا Walhela [١] أو مجمع الآلهة الخالدين[٢].

تلك كانت الطريقة التي درس بها "كيرد" فيلسوف النقد "أمانويل كانط"، فكتب وشرح أولاً ثم نقده بعد ذلك، لكنه لم يتابع الفلسفة النقدية: "... صحيح أنه لم يشرح مذهب هيجل بالتفصيل أبداً، وإنما قنع بكتيب صغير عنه "كتاب صغير لكنه من ذهب" على حد تعبير بروفسور جون واطسن[٣] عرض فيه عرضاً موجزاً للمبادىء الرئيسية في فلسفة هيجل، وإن كان كيرد لم ينقد قط فلسفة ما لمجرد هدمها، بل كان يهدف دائماً إلى استخراج الأفكار العميقة عند الفيلسوف الذي ينقده والتي لم يدركها هو نفسه سوى إدراك ناقص، ولقد كانت وجهة النظر التي انتقد من خلالها كانط هي وجهة نظر هيجل، ومن ثم فليس من الخطأ أن نقول عنه إنه لم يكن سوى تلميذ لهيجل[٤]،

---

(١) فالهالا Walhela هي مقر "أودين Odin" كبير الآلهة في البلاد الاسكندنافية حيث يجلس هذا الإله وعلى يمينه الأبطال الذين استشهدوا في المعارك، وعلى يساره زوجته فريجا Freija، قارن كتابنا "معجم ديانات وأساطير العالم"، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي.

(2) Sir Henry Jones & John Henry Muishead: "The Life and Philosophy of Edward Carid", p.x Glasgow, 1921 (Maclechose, Jackson).

(٣) جون واطسن (١٨٤٧ - ١٩٣٩) واحد من أنبه تلامذة جون كيرد، خلفه أستاذاً للفلسفة الخلقية في جلاسجو بعد أن رحل كيرد إلى جامعة أوكسفورد، ليأخذ مكان جرين أستاذاً للفلسفة الخلقية بعد وفاة صديقه عام ١٨٨٢.

(4) H. Haldar: "Neo-Hegelianism", Health Cranton, London, 1972.

وربما كان من الأوفق أن نقول كما يقول هو عن نفسه: "هناك قلة في أي بلد هذا إن وجدت على الإطلاق، يمكن أن تتخذ حيال هيجل الموقف نفسه الذي اتخذه حياله تلاميذه المباشرون، فقد ولّت أيام التلمذة.."[١]. فكأن ما يريد كيرد أن ينفيه هو "التلمذة المباشرة" وضياع شخصية التلميذ في أستاذه، لا سيما إذا كان الأستاذ فيلسوفاً عملاقاً مثل هيجل! - وهذا ما نؤيد فيه كيرد تمام التأييد، بل إن هذا ما كان يريده هيجل نفسه لتلاميذه، ومن ثم فهو أول مَنْ ينفي إمكان "تكرار" فلسفة معينة في جو ثقافي مختلف، ولهذا فهو كثيراً ما كان يعترض على إحياء فلسفات مثل "الأفلاطونية" أو "الأرسطية" أو "التومائية" فتلك كلها تعبيرات تدل على عدم الفهم الدقيق للفلسفة التي هي عصرها ملخصاً في الفكر[٢]، كما نتغافل عن الفكرة الرئيسية التي شرحها مراراً وهي "أن كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه[٣].. ولنقف هنا قليلاً لنعرض فكرة هيجل لأهميتها فيما نذهب إليه:

كل فلسفة عند هيجل هي عصرها الخاص أو هي حلقة في السلسلة كلها: سلسلة التطور الروحي، وبالتالي ففي استطاعتنا أن نجد فيها إشباعاً لإهتمامات ذلك العصر الجزئي المعين[٤].

وعلى هذا الأساس، فإن الفلسفات المبكرة لا تشبع العقل الذي سيطرت عليه تصورات أكثر عمقاً في عصور تالية، لأن ما يبحث عنه العقل في هذه الحالة هو هذا التصور العميق الذي لم يتشكل مضمونه بعد، ومن هنا،

---

(1) Ibid.

(٢) هيجل، "أصول فلسفة الحق"، الطبعة الثالثة، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

(٣) المرجع السابق.

(4) Hegel: Lectures on The History of Philosopy, Vol.i, Eng. Trans by: E.S. Haldane Routledge & Kegan Paul, p.45.

فإذا كانت فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما من الفلسفات حية دائماً وحاضرة باستمرار، فإنها تكون على هذا النحو فقط في مبادىء الفلسفات الجديدة، لكننا لا نستطيع أن نظل قانعين بهاتين الفلسفتين، كما أنه يمكن إحياؤهما!(١).

ولهذا فلا يمكن أن يوجد بيننا اليوم أفلاطونيون، أو أرسطيون، أو رواقيون، أو ابيقوريون... إلخ، لأن محاولة إحياء هذه الفلسفات ليست سوى ردّة إلى الوراء، أعني إلى مراحل أولى من التفلسف، فأنت في هذه الحالة تعود القهقرى بعقلك الذي يحمل ثقافة أكثر عمقاً، إلى تلك المراحل الأولى، ولا يمكن أن يحدث ذلك بل لا بد أن يكون أمراً مستحيلاً وحماقة كبرى، مثلها مثل رجل راح يبدّد طاقاته في محاولة الارتداد إلى مرحلة الشباب! أو مثل الشاب الذي يجهد نفسه لكي يرتد صبياً! في الوقت الذي يكون فيه: الرجل والشاب والصبي جميعاً عبارة عن شخص واحد(٢).

صحيح أنه حدثت محاولات كثيرة طوال التاريخ لإحياء الفلسفات القديمة من أفلاطونية وأرسطية.. إلخ، حتى أن جاسندي Gassendi حاول إحياء الأبيقورية، في العصور الحديثة، فدرس فلسفة الطبيعة على طريقة الأبيقوريين، بيد أنها كانت محاولة فاشلة لأنها أسقطت من حسابها عامل التطوّر، وضربت صفحاً عن ثقافة العصر! إن ما يسمى بفترات "الاحياء" التطور، في التاريخ ليست سوى فترات إنتقال نتعلم فيها الصور المتضمنة في الفلسفات الماضية، ونعرف من خلالها الخطوات النظرية على درب التطور(٣).

---

(١) راجع أيضاً: "تاريخ الفلسفة لهيجل"، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

(٢) راجع أيضاً ترجمتنا العربية، ص١٦١.

(٣) راجع أيضاً ترجمتنا العربية، ص١٦٢.

فأنت تجد هنا أن هيجل هو أول مَنْ يرفض تكرار فلسفته أو بعثها في عصر غير عصره وفي ثقافة مختلفة، وهو يرى أن هذه المحاولة أشبه بمحاولة الارتداد إلى مرحلة الشباب "فلن يكون ذلك سوى دعوة غير معقولة مثلها مثل رجل يطلب سن جماعة من المتدينين في المجتمع الحديث أن يعودوا "القهقرى" إلى العادات والأفكار التي كان يعتنقها الرجل البدائي في غابات أمريكا الشمالية! إن عودة العقل المتطوّر الغني إلى بساطة بدائية من هذا القبيل هي عودة إلى التجريد أو إلى الفكر المجرد الفقير الفارغ.. إنها سعي للبحث عن ملاذ من المشكلات والصعوبات القائمة، وهروب إلى الجدب والعقم.."[1]، صحيح أن هيجل في هذا النص على وجه التحديد، كان يتحدث عن إحياء الفلسفات القديمة، لكنها مع ذلك فكرة تنطبق على تطور الفلسفة بصفة عامة، فإذا قلنا إن "كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تجدها عناصر إيجابية في كل واحد.. وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة"[2]، فإن ذلك يعني أن كل مذهب فلسفي يكشف عن جانب من جوانب الحقيقة، ومن ثم فإن تفنيد هذا المذهب أو نقده، لا يعني سوى أن المبدأ الذي يرتكز عليه قد أصبح عاملاً مساعداً، أو عنصراً مكملاً في الفلسفة التي يليها. وهكذا، تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضاً في تطور جدلي، تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً في مذهب أعلى[3]، فالتأثير والتأثر عاملان أساسيان في المذاهب الفلسفية، لكن "التكرار" و"التقليد" و"النسخ" أمور تخرج عن نطاق الفلسفة تماماً.

(1) Hegel, Ibid., p.48.
(2) Ibid., p.37.
(3) Hegel: Science of Logic, Vol.I, p.214, Eng. Trans by: W.H. Jophnston, George Allen 1951.

ومعنى ذلك أن لكل فلسفة استقلالها الخاص، وإن الفلاسفة لا يكرّر بعضهم بعضاً، فهم رغم ارتباطهم، وتأثيرهم بعضهم في بعض، فإن لكل منهم فرديته المستقلة، وعبقريته الخاصة، وفكره الذي يتّسم بسمات معينة تميّزه عن غيره من الفلسفات الأخرى.

ولعل هذا هو الذي عناه مؤرخ الفلسفة المعاصر "فردريك كوبلستون" عندما قال في عبارة جامعة: "ليس من الخطأ أن نسمي المثالية الإنجليزية في القرن التاسع عشر، بإسم الهيجلية الجديدة، كما يقال عادة، أو حركة الهيجليين الجدد، شريطة أن يكون مفهوماً أن هذا المصطلح يعني أن هؤلاء المفكرين قد تلقوا الدفعة القوية من هيجل، إلا أنهم لم يتابعوه حذوك النعل بالنعل، أو علاقة التلميذ بالأستاذ[١]".. وهذا هو في الواقع ما أراد أن يعبر عنه كثير من الهيجليين الجدد من جرين إلى كيرد حتى برادلي! لكل فلسفته الخاصة، وهو مسؤول عما تتضمنه من أفكار ولا ينبغي الخلط بين ما يقوله وما يقوله غيره!.

وفضلاً عن ذلك كله، فإن مصطلح "الكانطية الجديدة" Neo-Kantianism، إسم يطلق على حركة فلسفية محددة متميزة تمام التمايز عن الهيجلية، حاول فلاسفتها عرض وشرح نظريات كانط المختلفة عن العالم والمجتمع والأخلاق... إلخ وتبريرها، بل ذهب بعض أعضائها إلى أنها فلسفة قادرة على حل مشكلات الحضارة الحديثة! وحتى أولئك الأعضاء الذين انحرفوا عن منهج كانط ومبادئه حاولوا الدفاع عن هذا الإنحراف[٢].

هذه الحركة الفلسفية التي سُميت "بالكانطية الجديدة" بدأت في الواقع في ألمانيا عام ١٨٦٥ (العام نفسه الذي نشر فيه سترلنج كتابه العظيم "سر

(1) Copleston: "History of Philosophy, Vol.8, p.150.

(2) Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol.9, p.306,

هيجل" واعتبر بداية عصر جديد)، عندما رفع أوتو ليبمان (١٨٤٠ - ١٩١٢) Otto Liebmann شعار "العودة إلى كانط"! واستمرت حتى عشرينيات القرن الحالي، وقد هجر أتباع الكانطية الجديدة الأفكار النظرية "الجامعة" التي قال بها الهيجليون ونادوا بالعودة إلى نظريات كانط[1].

ولقد كان هناك عدد كبير من أعضاء الكانطية الجديدة، فلنقف عندهم قليلاً حتى نتبيّن معالم تلك المدرسة التي تشكل مجموعة من الفلاسفة تختلف فلسفتهم أتم الإختلاف عن فلسفة الهيجلية الجديدة - نذكر منهم على سبيل المثال المجموعة الآتية:

- ألويس ريل (١٨٤٤-١٩٢٤) Alois Riehl الفيلسوف والناقد، وعالم المنطق، الذي عمل أستاذاً للفلسفة في عدة جامعات ألمانية منها: فرايبسوبرج، وهاله، وبرلين.
- وهناك "يوهانس أمانويل فولكلت (١٨٤٨ - ١٩٣٠) Johannes Emanuel Volkelt الفيلسوف الألماني الذي اهتم بعلم الجمال وكتب كتاباً شهيراً هو "مذهب في الاستطيقا" من عام ١٩٠٥ إلى عام ١٩١٤.
- وفردريك باولسن (١٨٤٦ - ١٩٠٨) Friedriek Paulsen الفيلسوف الذي أصبح عالماً في التربية، كذلك الذي عمل أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين، وقد كتب عن فيلسوف النقد درسة بعنوان "أمانويل كانط" صدرت عام ١٨٩٨.
- وهناك أيضاً "هانزفاينجر" (١٨٥٢ - ١٩٣٣) Hans Vaihinger

---

(١) بل يرى البعض أن "الكانطية الجديدة" امتدت إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى وأن "فلسفة العلم" عند عالم الطبيعة الشهير "ألبرت آينشتاين" (١٨٧٩ - ١٩٥٥) Ictionary هي ضرب من الكانطية الجديدة، أنظر: A. Einstein, Dictio- nary of Ideas, p.374, Helicon Publisher Oxford, 1994

أستاذ الفلسفة في جامعة هاله، وهو مؤسس مجلة الدراسات الكانطية Kantstudien عام ١٨٩٦ التي صدر فيها العديد من المقالات والدراسات الهامة عن الفلسفة النقدية، وهو أيضاً مؤسس "الجمعية الكانطية" عام ١٩٠٤، وصاحب الفلسفة "كان" التي أعلن عنها عام ١٩١١، والتي ترى أن على الناس أن يسلكوا في حياتهم "وكأن" ما يعتقدون فيه هو الصحيح لأن الواقع الحقيقي لا يمكن لنا أن نعرفه معرفة صحيحة على الإطلاق(١)!

- ومن الأعضاء المؤسسين في "الكانطية الجديدة" هرمان كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨) Hermann Cohen الفيلسوف الألماني الذي أسس ما أطلق عليه في الفلسفة الكانطية إسم "مدرسة ماربورج Marburg School داخل الكانطية الجديدة"، وقد عمل أستاذاً في جامعة "ماربورج" وألّف العديد من الكتب شرح فيها فلسفة كانط منها "مذهب في الفلسفة" عام ١٩٠٢.

- ومن أعضاء هذه المدرسة أيضاً "بول جرهارد ناتروب (١٨٥٤ - ١٩٢٤) Paul Gerhard Natrop الفيلسوف وعالم التربية الذي خلف "هرمان كوهن" أهم ممثل لها فيما يسمى "بمدرسة ماربورج" عمل أستاذاً في جامعة ماربورج (عام ١٨٨٥ وما بعدها)، وهو صاحب كتاب "كانط ومدرسة ماربورج" الذي أصدره عام ١٩١٥(٢).

---

(1) Dictionay of National Biography Encyclopedia of Religi-on and Ethics.

(٢) هناك تقسيم آخر لإتجاهات الكانطية الجديدة يقسمها إلى المدارس الآتية:
أولاً: من الناحية الميتافيزيقية، فولكلت، نيقولا هارتمان، وماكس فونت.
ثانياً: من الناحية الأخلاقية والتاريخية، مدرسة هيدلبرج أوبادن في جنوب غرب ألمانيا: ركرتت، فندلبانت، لاسك، مونستربرج، وباوخ. =

• وهناك أخيراً، "أرنست كاسيرر" (١٨٤٧ - ١٩٤٥) ErnstCassirerer الفيلسوف الألماني الشهير الذي كان من أهم شرّاح الكانطية الجديدة، فقد وافق كاسيرر على ما ذكره كانط من أن التجربة البشرية مشروطة "بالمقولات" أو "صور الفكر" التي تتقيد بها جميع التجارب البشرية، ولكنه أضافة إلى قائمة المقولات الكانطية صوراً أخرى للفكر تحدد التفكير الميثولوجي والتاريخي، والعملي، ويمكن إكتشاف هذه الصور عن طريق دراسة اللغة، وكتابه الرئيسي في ثلاثة مجلدات: "فلسفة الصور الرمزية" من ١٩٢٣ إلى ١٩٢٩ [١].

تعمدنا أن نطيل قليلاً في الحديث عن "الكانطية الجديدة" ونذكر أعلامها مع تعريف موجز جداً بكل منهم، حتى يتبيّن القارىء، بوضوح، كيف أنها مدرسة مستقلة قائمة بذاتها، ذات أهداف مختلفة، وإتجاهات تباين تماماً "الهيجلية الجديدة"، فلست تجد أبداً من أعضاء الهيجلية من يطالب بالتوقف عند كانط أو يؤمن بأن الواقع الحقيقي أو الأشياء في ذاتها يستحيل علينا معرفتها. نعم درسوا كانط لكن ليتخذوا منه قنطرة ومعبراً للوصول إلى هيجل، بل إنهم كثيراً ما يوجهون اللوم إلى هيجل - كما فعل سترلنج مثلاً لأنه لم يعلن صراحة مدى دينه لكانط، ومن المعروف أن "سرَّ هيجل" الذي كان يبحث عنه سترلنج في كتابه العظيم هو: "كانط"! بل إن جرين يتفق مع "سترلنج" في أن هيجل هو الذي طور كانط في الإتجاه السليم [٢]، وكثيراً ما

=ثالثاً: من الناحية المنهجية والإهتمام بفلسفة العلم عند كانط (مدرسة ماربورج: هرمان كوهين، باول ناتورب، أرنست كاسيرر، ليبرت، فورلندر، شناملر).
رابعاً: من الناحية التجريبية أو الحيوية والوضعية أو الحسية: فلهم دلتاي، هلمهولتس، أرنست ماخ، ألويس ريل، هاترفاينجر.

(1) Dictionay of Ideas, p.85, Helicon Oxford, 1994.
(2) F. Copleston, History of Philosophy, Vol.8, p.160.

يكتب أصحاب الهيجلية الجديدة دراسات عن كانط: ابتداءً من سترلنج[١] إلى جرين وكيرد[٢]، إلى وليم ولاس (١٨٤٤ - ١٨٩٧) الذي زار مدينة "كونجسبرج" وكتب بالتفصيل عن حياة فيلسوف النقد، في صورة مشوقة وممتعة كما كتب عما أحاط بالفيلسوف من أحداث ومعارف لا سيما خادمه المخلص لامبه Lampe[٣].

وهذه كلها دراسات أساسية ولا غنى عنها في دراسة هيجل نفسه، بل إنّ هذا هو بالضبط ما فعله هيجل في فترات تكوينه لمذهبه، فقد تأثر بكانط في شبابه وكتب مقالاته المبكرة مثل "حياة يسوع"، وهو واقع تحت تأثيره حتى أنه ليجعل من المسيح مبشراً بالأخلاق الكانطية! "فإذا نضج قليلاً نراه في فترة "يينا" يصدر مع صديقه شلنج "المجلة النقدية في الفلسفة" وهو الإسم نفسه الذي ستصدر به المجلة الهيجلية في برلين عندما يصل هيجل إلى قمة المجد وتتكوّن العصبة الهيجلية في بيته، وتكرار كلمة "النقد" لا يخفى مغزاه[٤].

---

(١) نشر سترلنج كتابه عن كانط عام ١٨٨١.

(٢) نشر إدوارد كيرد كتابه "عرض نقدي للفلسفة النقدية عام ١٨٧٧، أما محاضرات جرين عن كانط فقد نشرها "نتلشب" ضمن مجموعة مؤلفاته التي استغرقت ثلاثة مجلدات من ١٨٨٥ - ١٨٨٨.

(٣) راجع المقدمة الممتعة التي كتبها إدوارد كيرد لكتاب ولاس الذي قام على نشره بعنوان: "محاضرات ومقالات حول الدين الطبيعي والأخلاقي" بقلم وليم ولاس Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics by William Wallace ed by Edward Caird Oxford the Clarendon press 1899، وانظر أيضاً المقال القيّم الذي كتبه إدوارد كيرد عن "ولاس" في معجم السير القومية.
Dictionary of National Biography, Vol.Lix, p.116.

(4) Robert C. Solomen In the Spirit of Hegel, p.147-148, Oxford University Press, 1983.

فكانط إذن هو الذي وضع حجر الأساس في المثالية الألمانية، ولا مندوحة عن دراسته لكل مَنْ أراد أن يدرس هذه الفلسفة، ومن هذا المنظور كانت دراسات فلاسفة الهيجلية في إنجلترا لكانط!

وهكذا نستطيع أن نقول إنّ دراسة كانط التي قام بها الهيجليون الجدد كانت هامة لفهم هيجل نفسه، وها هنا تصدق تماماً العبارة التي قالها "مويرهيد" وسبق أن اقتسبناها في بداية الحديث وهي: "... كلما ازدادت الدراسات والشروح لكانط وفلسفته اتّضح على نحو قاطع أنها ليست نهاية الطريق، ولا الكلمة الأخيرة، أن الحركة القوية التي أطلقها من عقالها قد استمرت عند خلفائه، وأن هيجل هو القمة، وهو النهاية التي وصلت إليها الحركة[١]".

ولا بد لنا أن نقول أخيراً، مع بعض الباحثين، إنه "ينبغي أن نستخدم الألقاب بحذر، إن لم يكن بكثير من الشك، ومن ثم فلا بد أن نقول إن تسمية جرين ورفاقه بالكانطيين الجدد، لا تعني سوى أنهم حاولوا تفسير كانط من خلال هيجل[٢]"، ولهذا كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنهم هيجليون جدد! ولنختم هذا القسم بموقف واحد من الممثلين الرئيسيين للهيجلية الجديدة ينطبق عليه كل ما سبق أن ذكرناه.

هذا الفيلسوف هو أندروسث (١٨٥٦-١٩٣١) Andrew Seth[٣] فقد اهتم اهتماماً كبيراً بدراسة كانط، وكان أول كتاب نشره هو "التطور من كانط إلى هيجل" عام ١٨٨٢ وهو العام نفسه الذي توفي فيه "توماس هل

(1) J. Muirhead, The Platonic Tradion, p.154.

(2) W.F. Lofthouse: F.H. Bradley, p.10, London, The Epworth Press.

(٣) غيّر اسمه عام ١٨٩٨ إلى برنجل باتسون Pringle Pattison .

جرين" الذي سبق أن اهتم بدوره بكانط، ها هنا نجد "ست" يصف الإنتقال من فلسفة كانط النقدية إلى ميتافيزيقا هيجل بأنها حركة لا مندوحة عنها، ولهذا نراه يؤكد بصفة مستمرة أن العقل البشري لا يستطيع أن يتوقف عند مذهب يتضمن نظرية تقول إن الأشياء في ذاتها يستحيل علينا معرفتها، أو إنها "مما لا يمكن معرفته Unknowable وإن كان هو نفسه قد أخضع المثالية المطلقة عام ١٨٨٧ لنقد صريح في كتابه "الهيجلية والشخصية""[١].

(1) F. Copleston: History of Philosophy, Vol.8, p.237.

ثانياً: هيجليون... رغماً عنهم؟

المشكلة الثانية التي ينبغي علينا أن نواجهها قبل أن نمضي في طريقنا هي مشكلة أولئك الفلاسفة الذين يُطلق عليهم لقب "الهيجليون رغماً عنهم"! فماذا نقول في أمر الفلاسفة الذين يرفضون أن يُطلق عليهم لقب الهيجليين؟ أنسميهم بهذا الإسم رغماً عنهم، أم أن الأدنى إلى الصواب أن نحذفهم من هذا البحث؟

ونحن ننوي استكمال الهيجلية الجديدة في إنجلترا بدراسة للمثالية المطلقة وعلى رأسها "برادلي" - لكن من الباحثين مَنْ يرى أنه لا يجوز أن يضم بحث كهذا فيلسوفاً مثل "برادلي" بعد أن رفض صراحة هذه التسمية! صحيح أن هناك فلاسفة من أمثال هولدين، قد أعلنوا، بوضوح، أنهم هيجليون، بل فاخروا بهذه التسمية، بل لم يجدوا حرجاً ولا غضاضة في أن يقولوا إنهم يريدون هذه التسمية.

"لقد كان اللورد هولدين (ريتشارد بيردون هولدين ١٨٥٦ - ١٩٢٨) أصرح الهيجليين الإنجليز في جيله في إبداء الإعجاب الشديد بالفيلسوف الألماني الذي يقول عنه: "هيجل هو أعظم مُعلّم للمنهج النظري التأملي عرفه العالم منذ أيام أرسطو"!، ويقول عنه نفسه بغير تحفظ "إنني أمتلىء حبوراً حين أقول عن نفسي أنني هيجلي وأود أن أسمّى بهذا الإسم"[1]!

وربما اقتنع القارىء بأن يضم هؤلاء الصرحاء إلى بحث عن "الهيجلية

(١) راجع في ذلك كله: إمام عبدالفتاح إمام، "المنهج الجدلي عند هيجل"، دار التنوير - بيروت. وانظر أيضاً: بحثنا بعنوان "الهيجلية الجديدة" المنشور في "الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الثاني، بإشراف: د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨. وانظر كذلك: كتاب كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الثامن، ص٢٣٣:

F. Copleston: History of Philosophy, Vol.8, p.233

الجديدة" - لكن ماذا نقول في أمر الفلاسفة الذين يرفضون هذه التسمية، وعلى رأسهم "برادلي" أعظم الهيجليين جميعاً، كما سبق أن ذكرنا..؟

جوابنا عن هذا السؤال ذو شقين:

الشق الأول: فهو أن مؤرخي الفلسفة وشراحها لا يتقيدون عادة بما يقوله الفلاسفة عن أنفسهم، فكيركجورد، رفض أن يقال عنه إنه "فيلسوف" وقال صراحة إنه يعرف نفسه جيداً فلا هو فيلسوف ولا يريد أن يكون، بل يكره هذه التسمية! كما أنه لا يريد من أساتذة الفلسفة أن يدرسوه ويتحدثوا عنه! فقيل إن هذه دعوة صريحة لأساتذة الفلسفة لدراسة هذا الفيلسوف. وقد رفض سارتر أيضاً، وغيره من الوجوديين، لقب "الوجودي"! ولم يشاءوا أن يدخلوا في زمرة الوجوديين! ووليم جميس قال عن البرجماتية إنه "اسم ألصق بنا، وقبلناه على مضض!!" وكذلك قال ماركس "إن كل ما أعرفه أنني لستُ ماركسياً"[(١)]. وفلاسفة الوضعية المنطقية، رفضوا أيضاً أن يقال عنهم إنهم فلاسفة، حتى قيل في وصف موقفهم: "أنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا فلاسفة"!!

فليس من الضروري إذن، أن نلتزم بما قاله "برادلي" عن نفسه! ومع ذلك، فإن علينا أن نرى ماذا قال على وجه التحديد، ونحاول مناقشته وهذا هو الشق الثاني من جوابنا عن السؤال السابق.

أما الشق الثاني: إذا كان الباحثون يتفقون جميعاً على أن "برادلي" هو أعظم الهيجليين الجدد، وأن الأثر الهيجلي في فلسفته ظاهر منذ بداية كتاباته في

---

(١) راجع في ذلك كله: إمام عبدالفتاح إمام، "المنهج الجدلي عند هيجل"، دار التنوير - بيروت. وقد ناقشنا هذا الموضوع في شيء من التفصيل في كتابنا "سرن كيركجورد"، المجلد الأول، حياته وأعماله، ص٢٥-٢٦، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

"دراسات أخلاقية" عندما حاول أن ينقد المذهب النفعي من منظور هيجلي، وابتكر نظرية عن التحقق الذاتي هي أيضاً هيجلية في جوهرها[١]، وأنه كان يقاتل أعداءه[٢]، معتمداً اعتماداً تاماً على ترسانة الأسلحة التي أعدّها هيجل - أقول إذا كان الباحثون يعتقدون ذلك، فإنهم يذهبون أيضاً إلى أن استعارته لهذه الأسلحة لم تكن عملية منظمة ولا هي تسير على وتيرةواحدة باستمرار، فقد كان يستخدم ضد أعدائه كل ما يجده أمامه من عتاد، وكل ما يتاح له من حجج - وفي أثناء تلك المعارك أعلن عبارته التي يكررها الشراح كثيراً وهي أنه ليس هيجلياً! ففي تصديره للطبعة الأولى من كتابه "أصول المنطق" الذي ظهر عام ١٨٨٣ كتب يقول عن علاقته بالفكر الألماني عموماً:

"في ظني أنني حتى أتجنب سوء فهم أعظم، لا بد لي أن أقول شيئاً عما يسمّى "بالهيجلية"... بالنسبة لهيجل نفسه، فأنا أعتقد، يقيناً، أنه فيلسوف عظيم، لكني لم أسم نفسي أبداً هيجلياً، من ناحية لأنني لا أستطيع أن أقول إنني فهمت مذهبهَ تماماً أو سيطرتُ عليه سيطرة تامة ومن ناحية أخرى، لأنني لا أستطيع أن أقبل ما يبدو أنه مبدأ أساسي عنده، أو على الأقل جزءً من ذلك المبدأ.

ومع ذلك فليس عندي أدنى استعداد أن أخفي مبلغ ديني لمؤلفات هيجل لكني سوف أترك تحديد ذلك لأولئك الذين يستطيعون الحكم أفضل مني فهم قادرون على تعيين الحدود التي تابعته بداخلها، أما بالنسبة لما يسمّى بالمدرسة الهيجلية فإنني لم أصادف حتى الآن أحداً ألتقى به في أي مكان[٣].

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، بإشراف الدكتور: زكي نجيب محمودة، مادة "برادلي".

(٢) قارن كوبلستون "أعداء برادلي هم أعداء المثالين بصفة عامة المذهب التجريبي والمذهب الوضعي، والمذهب المادي، وإن كان علينا أن نضع بينهم في حالة برادلي البرجماتيين أيضاً ١٨٧ من المجلد الثامن.

(3) F.H. Bradley, Principles of Logic, Vol.1, (Preface).

هذه هي العبارة التي وردت في "أصول المنطق"، وتجدها تتكرر باستمرار على ألسنة الكتّاب والباحثين، مع أن ميدان المنطق هو أحد الميادين الأساسية التي يأخذ بها برادلي مباشرة من هيجل! ونحن نعلم كيف شن هيجل هجوماً عنيفاً على "قانون الهوية" وعلى القضايا التي يقوم بناء عليها "أهوأ" النبات هو النبات، وكيف أنها قضايا لا تضيف جديداً، وبالتالي لا معنى لها[١]، ونجد برادلي يردد الفكرة ذاتها عندما يقول إن قضايا تحصيل الحاصل قضايا كاذبة فعبارة نجم السماء هو نجم السماء "كاذبة تماماً" وها هنا إحدى الاستعارات التي يستمدها برادلي مباشرة من هيجل، ومما له مغزاه، إنه لكي يدعم موقفه لم لا يلجأ إلى الحجة والبرهان بل إلى السلسلة! سلسلة هيجل نفسه فيقول "كما يخبرنا هيجل فإن الحكم بأن أهوأ خطيئة ضد صورة الحكم ذاتها[٢]، ومن المهم أن نعرف أن القضية التي يكررها برادلي هي أنه ما لم يكن هناك إختلاف فلن يكون لدينا حكم[٣]. ولهذا السبب، فإننا نجد "برادلي" يخصص قسماً في كتاب "أصول المنطق" عن قانون الهوية - وهو أحد قوانين الفكر الثلاثة التقليدية - لمناقشة هذا القانون متابعاً فيه ما يقوله هيجل[٤].

وليست هذه الفكرة أو تلك هي التي تجعل برادلي هيجلياً، بل نسق المذهب كله، فعلى الرغم من معارضته لبعض الأفكار الأساسية عند هيجل - لا سيما فكرة الجدل فإنه اعتمد على الفلسفة الهيجلية بصفة عامة. يقول ريتشارد فولهيم:

"لقد هاجم برادلي أحد الموضوعات الرئيسية في ميتافيزيقا هيجل وأعني

---

(١) إمام عبدالفتاح إمام، "المنهج الجدلي عند هيجل"، دار التنوير - بيروت.

(2) F.H. Bradley, Principles of Logic, Vol.1,p.141.

(3) Richard Wohleim, F. H. Bradley, p.86 penguin, Books, 1985.

(4) Ibid.

به الجدل، فهيجل كان يعتقد أن الطبيعة على سبيل المثال، لا تسير في خط مستقيم نقطة إلى أخرى، بل تتخذ مسارها في خط متعرج: من القضية إلى متناقضات أو من الإجاب إلى السلب. أو بمعنى آخر أن الطبيعة تتضمن بداخلها متناقضات وذلك ما يرفضه برادلي..."(١)، لكنه رغم ذلك كله يعتمد في ميتافيزيقاه على هيجل: "... ففي أماكن متعددة يصف برادلي طبيعة التجربة المباشرة، وصفاً مستمداً إلى حد كبير من هيجل، وقل مثل ذلك في تصوره للتجربة المباشرة، ونقده للمذهب الترابطي (أو مذهب تداعي المعاني) وهي أكثر الموضوعات الهيجلية الخالصة في فلسفته(٢)، ويقول أيضاً إنه على الرغم من أن التجربة المباشرة، في رأي برادلي، بلا علاقات، فإنها تتضمن بداخلها ميلاً إلى تطوير خصائص علائقية، أو بلغة هيجلية أكثر - وهي اللغة التي يفضلها برادلي التجربة المباشرة غير مستقرة، لأنها تحمل بداخلها ميلاً نحو تجاوز ذاتها(٣). ونحن نعرف أن نقد موضوع التجربة المباشرة هو أول الموضوعات التي ناقشها هيجل بتفصيل شديد في "ظاهريات الروح" لكي يُبيّن أن المعرفة لا تكون مباشرة أبداً، وهو نقد كان يستخدمه "برادلي" في هجومه على المذهب التجريبي الذي كان أكبر دعاته في القرن التاسع عشر جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) وكان "برادلي" يسمي هذا المذهب على سبيل التهكم "مدرسة الخبرة" أو مدرسة التجريبية وهو موضوع سوف نعرض له بالتفصيل في دراستنا عن برادلي.

وإذا كان البعض يرى أننا لن نجد "برادلي" الميتافيزيقي في أي مكان خيراً مما نجده عندما ندرسه بوصفه فيلسوفاً للأخلاق، فإننا نجد أن كتابه "دراسات أخلاقية" هو أكثر كتبه كلها هيجلية، وذلك يصدق على الشكل

---

(1) Ibid., p.67.
(2) Ibid., p.148.
(3) Ibid., p.198.

والمضمون معاً، وربما يصدق كذلك على منهجه الذي هو في أساسه منهج جدلي..."[1] وبرادلي نفسه يعترف مراراً بدينه لهيجل، وإن كان يقول أحياناً إنه لا يستطيع أن يقدر مدى هذا الدين".. إنني لم أعرف في الماضي ولا أستطيع أن أعرف الآن حدود ديني لهيجل"[2]. وعلى الرغم من أنه لا يسمي نفسه هيجلياً: "فإننا نستطيع أن نلاحظ أن نقطة الانطلاق في كتابه "دراسات أخلاقية" نقطة هيجلية، وهو في الكتاب يعترف أنه يتابع هيجل أكثر مما يتابع كانط، رغم أنه يلح مراراً على أنه هو وحده المسؤول عما يقول[3].

وفضلاً عن ذلك، فإن برادلي كان يشعر أن دَيْنَه لهيجل دائم وهو يتلخص أحياناً في تلك الفكرة الأساسية التي جعلها أساس منطقه وأعني بها الهوية بين التناقض والتضاد: "لقد علّمنا هيجل ذلك، وكم أود لو استطعنا جميعاً أن نتعلمه منه..."[4] وإنْ كان يقال أحياناً إن دَيْن بوزانكيت ومكتجارت فيما بعد، قد وقع تحت تأثير عميق لبرادلي، فإن الإلهام الأساسي لفكر "برادلي" كما هو الحال عند توماس هل جرين وإدوارد كيرد، ومعاصرين آخرين - جاء من دراسة هيجل.."[5].

ويقول أ.أ. تيلور A.E. Taylor الذي كان تلميذاً له في كلية مرتون Meriton: "لقد كان من الطبيعي أن ينظر إليه جيل الشباب على أنه عميد

---

(1) R. Wolheim, Ibid., p.28.
(2) Ibid., p.128.
(3) F.H. Bradley, Ethical Studies, p.23, (Footnote I), Oxford Paperbacks, 1962.
(4) Quoted by: W.F. Lofthouse: F.H. Bradley, p.70, The Epowth Press, 1949.
(5) A.E. Taylor: F.H. Bradley in the Dictionary of National Press..

ما يسمى بالمدرسة الأنجلو - هيجلية، رغم إحتجاجاته بأنه لم يكن له تلاميذ ولا يريد أن يكون له، ورغم أنه لم ينظر إلى نفسه على أنه هيجلي.."[1].

وفضلاً عن ذلك كله، فإنني أعتقد أن عبارة "برادلي" أنه ليس هيجلياً قد حُمّلت أكثر مما تحتمل، لأنه أولاً لا يعتقد أن هناك مدرسة هيجلية ولأنه ثانياً - يعتقد أن مفكر مستقل، ولأنه ثالثاً يعتقد أنه مسؤول عما يقول. فإذا لاحظنا أنه كان في ذهنه المعنى نفسه الذي صادفناه من قبل عند إدوارد كيرد وهو أن "عهد التلمذة قد ولى"! أو أن الهيجليين ليسوا مجرد تلاميذ لهيجل على نحو ما كان روزنكرانتس وغيره في المدرسة القديمة - لو تذكرنا ذلك كله لأمكن تفسير عبارة "برادلي" في نطاقها المحدود، وهو أنها لا تعني أكثر من أنه فيلسوف يعمل على أرض هيجلية (وهو يعترف باستمرار بذلك) لكنه يبني لنفسه قصراً مستقلاً لأنه لا يقنع بحجرة واحدة في القصر الهيجلي العتيق! وهذا ما يقوله غيره من الهيجليين وهو ما نوافق عليه تماما!

---

(1) Ibid.

ثالثاً: الهيجلية... والتراث القومي!

لم تكن الهيجلية الجديدة في إنجلترا مجرد رد فعل للمذهب النفعي أو المذهب التجريبي أو الوضعي في القرن التاسع عشر[1]، بل كانت هناك عوامل كثيرة مهّدت للمثالية الألمانية، لا سيما فلسفة كانط وهيجل، لتمارس تأثيرها القوي على الفكر الإنجليزي في ذلك الوقت، وسوف نعرض لهذه العوامل في فصول قادمة. أما الآن فنود أن نعرض لمشكلة أثارها "جون مورهيد" في كتابه الشهير التراث الأفلاطوني في الفلسفة الأنجلو سكسونية" الذي أصدره عام ١٩٣١، حيث يذهب إلى أن المثاليين الإنجليز في القرن التاسع عشر هم ورثة التراث القومي الأفلاطوني الذي ظهر في فلسفة أفلاطوني كيمبردج في القرن السابع عشر، وفي فلسفة باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣)، وهو تراث يرتد إلى عصور طويلة قبل ذلك، علينا الآن أن نلخص وجهة نظر جون مويرهيد (١٨٥٥ - ١٩٤٠) John Muirhead[2] ثم نناقشها بعد ذلك.

---

(١) تجمع هذه المذاهب جميعاً في بعض الأحيان تحت اسم مذهب واحد هو المذهب الطبيعي وهو المذهب الذي يُعبّر عن فلسفة عصر التنوير، والمذهب الطبيعي هو المذهب الذي يرى أن الموجودات البشرية هي جزء من الطبيعة، راجع في ذلك:
John Skorupshk: English - Language Philosophy 1750 - 1945, p.1 Oxford Univesity Press, 1993.

(٢) جون مويرهيد فيلسوف اسكتلندي (ولد في جلاسجو في ٢٨ أبريل عام ١٨٥٥ وتعلم في أكاديميتها، ثم نال الماجستير من جامعة جلاسجو عام ١٨٧٥ والتحق بكلية باليول عام ١٨٧٥ وكان من أصدقائه هناك سير هنري جونز وج. س. ماكنزي)، وفي عام ١٨٨٨ عُيّن محاضراً لعلم الأخلاق في الكلية الملكية ثم في كلية بفورد، وفي العام نفسه أصبح مشرفاً على تحرير «المكتبة الفلسفية» وهي سلسلة من الكتب كانت ولا تزال (وسميت بإسمه بعد وفاته) تصدرها دار النشر George Allen & Unwin في لندن وشركة ماكميلان في نيويورك وهو منصب ظل يشغله حت وفاته، وقع في البداية تحت تأثير توماس هل جرين وإدوارد كيرد (الذي كتب عنه كتاباً عام ١٨٢١ بمساعدة صديقه هنري جونز)، ثم

يعتقد "مويرهيد" أن هناك وجهة نظر شائعة عن مسار الفلسفة الإنجليزية - وهو على حق في ذلك - ترى أن هذا المسار كان "تجريبياً" في تاريخه الطويل. وإن المسار بدأ في العصور الحديثة من الأساس التجريبي الذي أرساه فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) F.Bacon، وتوماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) Thomas Hobbes، وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) John Locke، وكانت الميزة الرئيسية التي أسهم بها الفكر الإنجليزي في رأي هذه الوجهة من النظر في التراث الغربي هي تطويره لهذا الأساس التجريبي حتى وصل إلى جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) J.S. Mill، وهربرت سبنسر (١٨٣٠ - ١٩٠٣) H.Spencer، وهنري سدجويك (١٨٣٨ - ١٩٠٠) H.Sidgwick[1].

وتستمر هذه الوجهة من النظر كما يعرضها "مويرهيد" فتقول إن هذا التراث التجريبي الإنجليزي قد تحطم في ستينيات القرن الماضي (التاسع عشر)، عندما تدفقت أفكار أجنبية لفترة جيل كامل حتى أن مسار الفلسفة الإنجليزية خرج عن مجراه الطبيعي إلى مجرى المثالية الكانطية في البداية ثم الهيجلية بعد ذلك[2].

"غير أن الحركة المثالية لم تعبر القنال الإنجليزي بالقوة حتى عام ١٨٦٥، عندما نشر سترلنج كتابه "سر هيجل" وما أن حطت على الشواطىء الإنجليزية حتى جمعت حول رايتها مجموعة قوية من الأنصار المتحمسين.

= برادلي وبوزانكت بعد ذلك، أصبح أحد أعلام المثاليين الإنجليز، أو «الهيجليين الجدد» جيل المثالية المطلقة راجع:

The Dictionary of National Biography ed by J.R.H Weaver Oxford University Press

(1) Johm Muirhed: The Platonic Tradition in the Anglo-saxon Philosophy, p.13.

(2) Ibid.

كان من بينهم توماس هل جرين (١٨٣٦ - ١٨٨٢) وف.هـ. برادلي (١٨٤٦ - ١٨٢٤) وغيرهما، وقد شن جرين حرباً على الجبهة الأخلاقية والميتافيزيقية معاً، فهاجم المذهب النفسي في كتابه "مقدمة للأخلاق" وهو مذهب كان يدافع عنه هنري سدجويك، كما فتح النار على المذهب الوضعي والمذهب الطبيعي الذي كان هربرت سبنسر حتى ذلك الوقت أكبر أنصاره والمدافع الأول عنه. ووجه مدفعيته الثقيلة نحو الأفكار المشتقة من التجربة والإدراكات الحسية عند هيوم ومل وغيرهما من التجربيين[١]...

هكذا، يصور "فوللر" أحد مؤرخي الفلسفة انقطاع التيار التجريبي في انجلترا بوصول "المثالية الألمانية" لا سيما "الهيجلية"، على أن هذا التيار المثالي الجديد أدّى إلى مفارقات لم تألفها البلاد، فيما يرى "مويرهيد" وهو يستكمل عرض وجهة النظر التي سوف ننقدها بعد قليل - هذه المفارقات تتعلق بالحكم الاستبدادي المطلق Absolutism وهو أمر عارضه الفكر الإنجليزي بقوة مما أدّى إلى إنحسار المثالية، عندما ظهر تيار قوي مضاد عادت الفلسفة الإنجليزية تحت لوائه "نادمة" على انحرافها السابق ومستسلمة إلى مجراها القديم في تيار المذهب التجريبي، آمنة قوية[٢].

هذه هي وجهة النظر التي شاعت عن الفكر الإنجليزي ردحاً طويلاً من الزمن، وربما ما زالت عالقة عند بعض الأذهان، وهي في رأي مويرهيد: "أن لم تكن خاطئة تماماً، فهي على الأقل، تقدم وجهة نظر أحادية الجانب عن "العبقرية القومية" في مجال الفلسفة، وعن مدى إسهامها في الفكر الغربي"[٣]!

(1) B.A. Fuller, History of Philosopy, p.423, N.Y. Hery Holtand Company, 1949.

(2) J. Muirhead, Ibid.

(3) Ibid.

أما وجهة النظر الجديدة التي يعرضها مويرهيد في كتابه فهي تقول إن الفلسفة الإنجليزية لم تكن تجريبية طوال تاريخها، فقبل أن يظهر "فرنسيس بيكون" بزمن طويل، وقبل أن تظهر طريقة التفكير الحرة التي ورثتها "العبقرية الإنجليزية" - على حد تعبيره - عن اليونان، مرّ الفكر الإنجليزي بعبودية الفلسفة الإسكولائية في العصور الوسطى، ثم ظهرت بذور طريقة جديدة في التفكير أدخلها في الفكر الإنجليزي لأول مرة جون سكوت أريجينا John Scotus Erigena [1].

وفي عصر توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩)، وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، حدث في إيطاليا إحياء للأفلاطونية، وهو إحياء كان له أثر قوي في إنجلترا لا سيما في جامعتي أوكسفورد، وكيمبردج. فقد خلق في الجامعة الأخيرة حركة عبرت عن نفسها بحرية في أفكار الأفلاطونية الجديدة بهمة ونشاط لا تقارن بها حركة أخرى في أي مكان في أوروبا في ذلك العصر [2].

هذه الحركة الجديدة هي التي عُرفت بإسم "افلاطونيو كيمبردج" [3]،

---

(١) هو يوحنا الاسكتلندي John the Scot الذي يضاف إليه إسم Erigena أي من إيرلنده، وهو تحصيل حاصل، لأن كلمة اسكتلندي كانت تعني إيرلندي في القرن التاسع (راجع في ذلك: برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني، ص١٥٥، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر)، وهو فيلسوف إيرلندي اعتنق الأفلاطونية الجديدة في القرن التاسع، وأخذ بمذهب وحدة الوجود (أو شمول الألوهية) وقد رفع العقل فوق مرتبة الإيمان، ولم يأبه قط بسلطة رجال الدين.

(2) Muirhead, Ibid.

(٣) أفلاطونيو كيمبردج مجموعة من فلاسفة اللاهوت الإنجليز، كانت الغالبية العظمى منهم تتخذ من جامعة كيمبردج مركزاً لها، وكانت تغلب عليهم النزعة التطهرية، كما كانوا يؤلفون ويعظمون في أواخر القرن السابع عشر وأشهرهم:
١ - رالف كدورت (١٦١٧ - ١٦٨٨) Ralph Cudworth، الذي كان أستاذاً في «كلية المسيح» وأحد قادة المدرسة، كتب «النسق العقلي الحقيقي للكون»=

فمن أين جاء الدافع الذي استنهض همم هؤلاء الرجال؟! يصعب أن نجيب عن هذا السؤال وإن كانت الإغراءات تشد البعض إلى الربط بين الدافع إلى ظهور هذه المدرسة وبين فلسفة ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) R. Descartes صحيح أنه كانت هناك صلات كثيرة بين ديكارت وفلاسفة كيمبردج، كما أن بينهما "هوية" في الهدف، فهمنا معاً يبحثان عن أساس داخل العقل، تقوم عليه التجربة الأخلاقية والتجربة الدينية، وكان لأحدهما وهو "هنري مور" مراسلات مع ديكارت، كما أعلن في بعض الأحيان أنه تلميذ ديكارت المخلص - غير أن هؤلاء اللاهوتيين، كمجموعة لم يكن بينهم وبين الفيلسوف الفرنسي أية علاقة"[١]، فهم بدلاً من أن يخرجوا المعتقدات الدينية من ذهنهم - ولو مؤقتاً كما فعل ديكارت - انصبت كل محاولاتهم على

=عام ١٦٧٨، وأيضاً «بحث حول الأخلاق الأزلية غير المتغيرة» عام ١٨٣١، ذهب إلى أن الأخلاق الحقيقة لا تخلقها الدولة وإنما هي أزلية.

٢- ريتشارد همبرلاند (١٦٣١ - ١٧١٨) Richard Cumberland، كان أسقفاً من عام ١٦٩١، ألّف كتاباً يدحض فيه فلسفة هوبز عام ١٦٧٢.

٣- هنري مور (١٦١٤ - ١٦٨٧) Henry More، قضى كل حياته في كيمبردج بعد أن سحرته الأفلاطونية، وكان يميل إلى التصوف ورأى أن الطريق إلى الله لا نتعلمه بل يحتاج إلى التطهر الأخلاقي.

٤- بنيامين ويتشكيت (١٦٠٩ - ١٦٨٣) Benjamin Whichcate، كان عالم لاهوت وفيلسوف، وهو على الأرجح مؤسس مدرسة أفلاطوني كيمبردج.

٥- جون سميث (١٦١٨ - ١٦٥٢) John Smith، الذي كان واسع الثقافة، رغم صغر سنه، وحياته الفقيرة (عاش أربعاً وثلاثين سنة فقط)، حتى كان يطلق عليه «المكتبة المتحركة» ولما مات دفن في كنيسة الكلية.

٦- جوزيف جلانفيل (١٦٣٦ - ١٦٨٠) Joseph Glanvill عُين عام ١٦٦٦ مديراً لكنيسة مدينة باث Bath كرّس حياته لبيان أن المكتشفات العلمية في عصره، لا سيما في علم الطبيعة، تؤيد قضايا المتدينين، كما كان أحد المؤسسين للجمعية الملكية، هاجم الفلسفة الإسكولائية في كتابه «عبث الدجماطيقية» عام ١٦٦١.

(1) J. Muirhead, The Platonic Tradition, p.25.

البحث عن أساس لها، وليس من الإنصاف أن نقول إنهم كانوا لاهوتيين أولاً ثم فلاسفة ثانياً، لأن الفلسفة واللاهوت عندهم شيء واحد، فهي التعبير التصوري للأفكار الكامنة في التجربة الدينية "الجوهرية"[١].

ولهذه الأسباب، فإن "مويرهيد" يرى أنه من الضلال أن نقول إن الأفلاطونية في كيمبردج كانت تصحيحاً للديكارتية بإدخال عناصر أفلاطونية معينة في نسجيها كما ذهب بعض الباحثين "أننا نكون على حق أكثر لو بحثنا عن جذور هذه الحركة في الرابطة التي تربط الفكر المسيحي بالفكر الأفلاطوني من ناحية، وبمعارضة تعاليم هويز معارضة تامة من ناحية أخرى"[٢].

ثم يستعرض "مويرهيد" السمات المشتركة بين أعضاء هذه المدرسة قبل أن يعرض لهم فرادى، ويدرس فلسفاتهم بالتفصيل، وهو موضوع لا يهمنا كثيراً في هذا السياق، وإنما المهم أن نلفت النظر إلى أنه أراد أن يجعل من الحركة المثالية في القرن السابع عشر حركة أصيلة، ويقطع الصلة بينها وبين مثالية ديكارت الآتية من الخارج (وهو ما يحاول أن يفعله أيضاً مع مثالية القرن الماضي) فهو يريد أن يؤكد أن التراث المثالي في إنجلترا تراث أصيل امتد منذ العصور الوسطى من جون اسكوت أريجينا (أو يوحنا الاسكتلندي) إلى القرن السابع عشر (أفلاطونيو كيمبردج) إلى القرن الثامن عشر (الأسقف باركلي)، ثم جاء إحياؤه بعد ذلك على يد الهيجلية الجديدة في القرن التاسع عشر.

والواقع أننا نتفق مع "مويرهيد" في رفض تقسيم العقل البشري إلى أنواع على نحو ما فعل، مثلاً، وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) W. James

(1) Ibid., p.26.
(2) Ibid.

الفيلسوف البرجماتي الشهير، عندما ذهب إلى أن هناك عقولاً "لينة" هي التي تقبل الميتافيزيقا والإلهيات والمذاهب المثالية على اختلاف أنواعها، وعقولاً "جامدة" أو صلبة، وهي التي ترفض ذلك كله، وتتمسك بالواقع وبالتجريبية، وإن العقل الانجليزي بصفة عامة، كان أقرب إلى النوع الثاني، وان "مويرهيد" لم يقبل "المذاهب المثالية" وإن ظهرت عنده فلا بد أن تكون وافدة من تجربته وليست نباتاً أصيلاً أنتجته التربة الانجليزية!

وربما كانت هذه هي وجهة النظر التي وضع "مويرهيد" في كتاباته على محاربتها، والتدليل على أن "العبقرية الانجليزية" على حد تعبيره قادرة على إنتاج المذاهب المثالية أيضاً.

غير أن ذلك كله لا يعني التقليل من أثر العناصر الوافدة، فإذا كان من المفيد كما يقول فردريك كوبلستون[1] إن نلفت النظر إلى أن الفلسفة الانجليزية لم تكن تجريبية الطابع فحسب، فإنه سيكون من الصعب أن نبين أن مثالية القرن التاسع عشر يمكن اعتبارها على نحو مشروع، تطوراً عضوياً للتراث الأفلاطوني القومي في إنجلترا، أو أن نقول إن أثر الفكر الألماني، لا سيما فكر كانط وهيجل، كان عاملاً عارضاً[2].

سوف يظل من الصواب أن نقول إن المثاليين البريطانيين ممن لهم شأن في الفكر الإنجليزي، يمكن أن يوصفوا بأنهم تلاميذ إما لكانط أو لهيجل بالمعنى

---

(1) F. Copleston, History of Philosoph, Vol.8, p.148.

(٢) مارس فشته وشلنج تأثيراً ضئيلاً، رغم أنه كان للأول تأثير على «كارليل» وللثاني تأثير على «كوليردج» وهناك سبب واضح لهذا التأثير الضئيل هو أن الحركة المثالية الألمانية الكلاسيكية كانت قد انتهت بالفعل عندما بدأت الهيجلية الجديدة في إنجلترا، وكان يُنظر إليها في ألمانيا، على أنها وصلت إلى ذروتها عند هيجل بوصفه الخليفة الحقيقي لكانط، راجع في ذلك: فردريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة»، المجلد الثامن، ص١٤٩.

المألوف لهذه الكلمة، وذلك لا يمنع من استقلالهم أو يقلل من أصالتهم أو يطعن عبقريتهم - فبرادلي مثلاً مفكر "أصيل" بغير جدال، وعبقرية مستقلة لا شك في ذلك، لكن ذلك لا يعني أبداً أن تأثير الفكر الألماني يمكن إهماله في فلسفة برادلي، أو في تطور المثالية البريطانية[١].

(1) F. Copleston, Op. Cit., p.149.

الفصل الثاني

مسار الفكر الحديث

لو كان العقل هو المُنظِّم للأشياء، إذن لنظَّمها على أفضل وجه..»

سقراط: الدفاع ٩٧ د

تمهيد

إذا ما أخذنا بفكرة هيجل عن "روح العصر" التي تتغلغل في جميع أنشطته الروحية والعقلية من فن وأدب وفلسفة... إلخ - لأمكن أن نقول إن روح العصر الحديث كانت "علمية"، تجلّت في صور كثيرة لعلّ أهمها "فلسفة العصر"، وهي المذهب التجريبي أو المادي الذي أطلق عليه إسماً عاماً هو "المذهب الطبيعي Naturalism" الذي اعتبر الإنسان مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة تسري عليه قوانينها الحتمية[1].

غير أن "الروح" كعادتها لا بد أن تخلق أضدادها، ومن ثم كانت للحياة الروحية طبيعة خاصة تجعلها تسير على إيقاع جدلي: "فمن طبيعة الروح أن

(١) يقول هيجل عن المذهب الطبيعي أنه نتيجة منطقية للمذهب التجريبي، قارن: «موسوعة العلوم الفلسفية»، ص١٨٣ (من الترجمة العربية).

تنقسم على نفسها، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكي تتوافق مرة أخرى، ومن ثم يكون الاتفاق النهائي اتفاقاً روحياً، اعني أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر وفي الفكر وحده - فاليد التي أحدثت الجرح هي نفسها التي تداويه..."[١]، ومن هنا فقد ظهرت في العصر ذاته معارضة تسري تحت السطح، لكنها كانت تشتد مع تطور العلم وترفض الأخذ بالنظرة الجديدة التي عبّر عنها المذهب الطبيعي، فلم يكن من السهل اقتلاع الغرائز الدينية، بحيث يظل الإنسان قانعاً بالنظرة الدنيوية وحدها، فإذا طلب الرأس إشباعاً، فإن للقلب مطالبه التي لا تقل عن ذلك إلحاحاً، ولا يمكن أن يكون هناك بين الرأس والقلب انفصال دائم، فلا بد أن تكون هناك نظرية متكاملة عن الكون، تعرض نفسها أمام الروح لا أمام العقل الجاف المجرد فحسب، بحيث تلبي مطالب الروح العلمي كما تلبي مطالب الميول الدينية سواء بسواء[٢].

وهكذا تميزت الثقافة الحديثة، سواء أخذناها من منظور الفن، أو الأدب أو الفلسفة بصراع هائل بين وجهتين من النظر عن العالم والإنسان متعارضتين ومختلفتين اختلافاً جذرياً، وتاريخ هذا الصراع هو تاريخ الفكر الحديث، وهذان الجانبان ينبعان أساساً من العلم والدين على التوالي، ولقد كانت وجهة النظر الدينية هي الأقدم، إذ يمكن أن نرتد بها إلى العصور الوسطى، بل وعصر ما قبل المسيحية، وليس المقصود بوجهة النظر الدينية أية ديانة أو عقيدة جزئية معينة، بل نقصد ما هو أوسع وأشد عمقاً من ذلك، بحيث لا تكون العقائد المختلفة سوى تعبيرات متنوعة منها، وهي لا تزال تعيش في

(١) هيجل: «موسوعة العلوم الفلسفية»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

(2) Hiralat Haldar, Neo-Hegelianism, Heath Canton, 1927, p.2.

العلم الحديث وتتحدى، بزيادة مطردة، وجهة النظر الأخرى الحديثة، والتي هي في الواقع نتاج للثورة العلمية في القرن السابع عشر. ولهذا السبب، يطلق عليها اسم "النظرة العلمية" إلى العالم، والصراع بين هاتين الوجهتين من النظر هو الصراع الأساسي بين العلم والدين، وهو ليس صراعاً يعبر عن منازعات خاصة بعقيدة معينة في الديانة المسيحية ومكتشفات جزئية معينة في العلم.

وقد يقال إن الحديث عن "وجهة نظر علمية عن العلم" ليس فيه إنصاف للعلم، طالما أنها ليست بالضرورة هي وجهة النظر التي يعتنقها العلماء أنفسهم، فذلك لا يعني أن جميع العلماء يأخذون بها فعلاً، بل حتى ولا الغالبية العظمى منهم، غير أن التسمية التي أطلقناها لا تتضمن أن النظرة العلمية هي وجهة النظر الرسمية للعلم، فليس للعلم وجهة نظر رسمية، لأن السؤال عن أي هاتين النظرتين - النظرة العلمية أو الدينية - أصدق من الأخرى ليس سؤالاً علمياً، وإنما هو سؤال فلسفي - ونظرة العلماء إليه لا أهمية لها ولا سلطان أكثر مما يكون لها من أهمية أو سلطان في ميدان السياسة، وتسميتها بالنظرة العلمية لا يعني سوى أن اشتقاقها كامن في العلم، أو أن العلم هو الذي أدّى إليها بطريقة أو بأخرى، فهي مجموعة من الأفكار بدت أمام بعض المفكرين في العصر الحديث معبرة عن الروح العلمي، سواء أكانت كذلك في الواقع أم لا، غير أنه لو كانت النظرة العلمية إلى العالم يمكن الاعتراض عليها كتسمية أو عنوان، فإننا نستطيع أن نسميها بدلاً من ذلك "بالنظرة الطبيعية" إلى العالم أو ببساطة بالمذهب الطبيعي Naturalism[1]".

---

(١) ولتر ستيس، «الدين والعقل الحديث»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

النظرة العلمية، إذن، هي النظرة التي اتّسم بها العصر الحديث وسيطرت على العقل الحديث، وميّزته عن العصور التاريخية الأخرى، وهي النظرة التي راحت تنتصر بالتدريج على خصمها وتزيد زيادة مطردة في أحكام قبضتها على العقل الحديث إبان الثلاثمائة سنة الأخيرة. فما هي قصة هذه النظرة؟ كيف بدأت، وكيف تشكّلت وما هي أبعادها وآثارها الحقيقية على الفكر الحديث؟!

أولاً: الثورة العلمية

بدأ العلم مسيرته في القرن السابع عشر بمجموعة من علماء الفلك "تيكو براهي" (١٥٤٦ - ١٦٠١)، و"كبلر "(١٥١٧ - ١٦٣٠) ثم "جاليليو" (١٥٦٤ - ١٦٤٢) بمكتشفات هائلة ودقيقة عن حركات الكواكب قلبت النظريات الفلكية الأرسطية - التي سادت العصر الوسيط - رأساً على عقب - ثم جاء سير إسحق نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) المؤسس الحقيقي لعلم الطبيعة، ومعه مجموعة من علماء الر ياضة - فقدموا اكتشافات هامة في علم الفلك، وتوصلوا إلى كثير من القوانين التي تتحكم في حركات الأجرام السماوية - لا سيما النظام الشمسي - وكانت إنجازاتهم هائلة، حتى أن نظام المجموعة الشمسية وضع تماماً تحت سيطرة القانون الطبيعي، وأصبح الشعار المرفوع: هذا هو ما حدث في الماضي، وهو ما يحدث الآن، وما سوف يحدث باستمرار، فلا شذوذ ولا مفاجئات، ولا خروج عن النظام الدقيق، فنحن أمام آلة ضخمة تعمل بدقة متناهية، ولهذا ذهب البعض إلى أن نظرية "نيوتن" وتصوّره للنظام الكوني تعبير نمطي دقيق عن فكر القرن الثامن عشر، فهو نفسه ما يمثله فلاسفة عصر التنوير في فرنسا، وهو باختصار فكر العصر الذي يبالغ في الإعلاء من شأن العقل، ويتجاهل جوانب أخرى هامة في الإنسان منها العواطف والمشاعر، ووجهة النظر الدينية العزيزة إلى العالم، فالأفكار، والمعتقدات المترعة بالآمال قبل الانتصارات التي حققها العلم لم تعد الآن ممكنة [1].

أصبح الفكر السائد هو التصوّر الآلي للكون، وما فيه من تنظيم ودقة وبراعة، ومع ذلك فقد حاول اللاهوتيون - متأثرين بنيوتن - أن يضعوا

---

(1) D.C. Sommervell, English Thought in the Nineteenth Century, David Mekay Comp. N.Y. 1969, p.125.

نظريات لاهوتية تتسق مع هذا الفكر السائد، ومن هنا وضع وليم بيلي(١) نظرية أسماها نظرية التدبير أو التصميم الفني أو الخطة المحكمة شرح فيها العلاقة بين الله والعالم، واستخدم تشبيه صانع الساعات الماهر الذي يصنع ساعة دقيقة مؤلفة من كثرة من العلاقات المتشابكة والمنظمة تهدف لغرض واحد، واستنتج من ذلك أن التعقيدات والعلاقات المتشابكة في الكون تفترض بالضرورة وجود خالق يفوق البشر في قدرته هو الله، ويمكن أن يكون الاستنتاج أكثر وضوحاً إذا نظرنا إليه من زاوية الكائنات الحية ذات التصميم والتنظيم الفني الرائع والتخطيط الدقيق لكل صغيرة وكبيرة: من حيث التغذية، والإخراج، والنمو والتنفس.. إلخ فقد صمم كل شيء فيها بحساب وتقدير دقيق.

العالم، إذن، أشبه ما يكون بالساعة الضخمة فهو آلة هائلة بالغة التعقيد تم ضبطها بقوانين محددة "تسير عليها" إلى يوم الحساب واستراح العالم ورجل الدين، ورجل الشارع جميعاً إلى عودة الوئام والسلام بين "العلم" و"الدين"، وسرى الاعتقاد أن التقدّم العلمي الجديد لن يحتوي على ما يؤذي المشاعر الدينية القديمة، أو يشعل الصراع بين العلم والدين، أي بين وجهة النظر الدينية الغريزية إلى العالم وبين العقل البشري، غير أن هذا السلام الظاهري لم يدم طويلاً، إذ سرعان ما ظهر علماء التطوّر بمكتشفات مذهلة كانت قاتلة بالنسبة لتشبيه "بيلي"، فقد ذهب المفكرون إلى أنه لا يوجد مبرر للظن بأن العالم كما نعرفه مخلوق، فحالته الراهنة ليست سوى مرحلة انتقالية في عملية التطوّر التي سارت مع بدايات مختلفة على نحو لا نتخيله، ويشير إلى نهاية مجهولة ولا يمكن التنبؤ بها، ووجدوا مبرّراً للقول بأن "الساعة" التي كانت هي نوع مختلف تماماً عما نعرفه، بل ربما لم تكن هناك ساعة على الإطلاق!

---

(١) وليم بيلي (١٧٤٣ - ١٨٠٥) فيلسوف لاهوتي إنجليزي استدل من التعقيدات الموجودة في ظواهر الكون على وجود خالق فائق القدرة.

لقد كان "نيوتن" رجلاً متديناً، يؤمن بأن الله خلق النظام الشمسي في لحظة معينة من لحظات الزمان[١]. أما عالم الفلك الفرنسي لابلاس _ ١٧٤٤ - ١٨٢٩) فقد نشر بحثاً عن "ميكانيكا الأجرام السماوية" عام ١٧٩٩ ذكر فيه ما أسماه "الفرض السديمي" فحواه أن المجموعة الشمسية كانت في الأصل كتلة من الغازات تدور بسرعة شديدة، ثم أدّى هذا الدوران السريع إلى برودة هذه الكتلة وتكثف المركز، وأصبحت هي الشمس الدوارة، في حين أصبحت الأجزاء الخارجية حلقات دائرية تكثفت بدورها وتحولت إلى كواكب لكل منها محور خاص تدور حوله، كما تدور حول الشمس، ولقد بردت الكواكب بسرعة في حين لم تبرد الشمس، وذلك بسبب أحجامها الصغيرة نسبياً إذا ما قورنت بحجم الشمس، لكننا سوف نصل في النهاية إلى مرحلة يبرد فيها كل شيء بحيث تصبح الحياة مستحيلة، اللهم إلا إذا حدث صدام جديد مع نجم آخر يعيد الشمس مرة أخرى إلى حالة سديمية جديدة، وهكذا تبدأ العملية من جديد، وهذا هو السبب الذي جعل "لابلاس" يرد على نابليون عندما سأله عن وجود الله في نظامه الشمسي بقوله "إنني يا صاحب الجلالة لستُ في حاجة إلى افتراض وجوده"[٢].

وفي الوقت ذاته، كان "علماء الجيولوجيا" يعملون بصبر وأناة في تصنيف العناصر التي يتكوّن منها سطح الأرض، ودراسة الحفريات، وفحص بقايا

---

(١) كان نيوتن يؤمن بمذهب الطبيعيين المؤلهة Deism وهو مذهب انتشر على نحو واسع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهو يؤمن بوجود إله خالق هو مصدر القانون الطبيعي، لكنه لا يتدخل في شؤون العالم على نحو مباشر، وأن الواجب الديني الوحيد على الإنسان أن يكون فاضلاً، اعتنقه كثير من المفكرين والفلاسفة في هذين القرنين في إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة. وأهم سمة لهذا المذهب إنكار الرسل، فهناك إله لكنه لم يرسل أحداً. ونحن قادرون على معرفته بنور العقل الطبيعي.

(2) D.C. Sommervell, Op.

الحيوانات والنباتات المتحجرة، ثم أصدر عالم الجيولوجيا الإنجليزي سير تشارلزليل (١٧٩٧ - ١٨٧٥) كتاباً بعنوان "أصول الجيولوجيا" عام ١٨٣٠ ذهب فيه إلى أن هناك قوانين مطردة وثابتة هي التي تغير سطح الأرض، ولهذا فإن تاريخ العالم مسجل في صخوره، ولقد تمت قراءة سجلات تكفي للبرهنة على أن عمر هذا التاريخ يُحسب بالملايين من السنين.

وهكذا قدّم علماء الجيولوجيا إلى علماء البيولوجيا نطاقاً رحباً كانوا بحاجة للتحرّك فيه، لقد ذهب عالم البيولوجيا السويدي "كارل ليناوس Carl Lineeus" في منتصف القرن الثامن عشر إلى القول بأنه "كان يُظن أننا ظهرنا أنواعاً متعددة وأزواجاً بين يدي الخالق، غير أن هذه الوجهة من النظر قد تم دحضها بالفعل، وقد يبدو مثيراً أن نفترض أن جميع الأشكال الحيوانية قد تطورت من بضعة أشكال قليلة، أو ربما من شكل واحد من أشكال الحياة، وإن كانت الصعوبة تكمن في تفسير أسباب التنوّع والإختلاف في أشكال التطور"، واقترح عالم البيولوجيا الفرنسي لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) تفسيراً آخر هو أن الأشكال الجديدة من الحياة قد ظهرت نتيجة لحاجات جديدة تفرزها تغيرات البيئة، وتقوي الأعضاء الجديدة بالاستعمال وتورث بالتناسل في صورة أقوى. فقد أطالت الزرافة رقبتها في محاولة للوصول إلى أوراق الشجر العالية، وتطورت رشاقة القدم وخفتها في الأرنب البري بسبب هروبه السريع من مطارديه، كما تطورت القرون على رؤوس الحيوانات لكي تمارس عملية النطح لأن فكيها ضعيفان... وهكذا[1].

وعلى هذا النحو نشب في العصر الفكتوري، صراع مرير بين "الدين" و"العلم" أو قل إنه صراع بين بعض العلماء وبعض اللاهوتيين المتطرفين.

---

(1) Ibid., p.128.

فقد كان هناك علماء أسكرتهم الإنجازات العلمية، لدرجة أنهم أعلنوا أنه لا يوجد شيء خارج المادة والقوة، في حين ذهبت جماعة من اللاهوتيين المتطرفين إلى أن كل عبارة وردت في الكتاب المقدّس هي عبارة صادقة، وأي اكتشاف من مكتشفات العلم يتعارض مع الكتاب المقدس فهو اكتشاف باطل وزائف وفي الوقت ذاته كانت هناك مجموعة من العلماء قد تبيّن لهم أن العلم بوصفه دراسة لوقائع الكون المادي والكشف عن قوانينه لا علاقة له بالدين الذي يخرج من نطاقه، وذهب كثير من اللاهوتيين إلى أن العلم هو سيد ميدانه وأن فقرات الكتاب المقدس التي تتضمن تأملات بدائية عن موضوعات علمية ليست مشروعة أمام النتائج التي برهن عليها البحث العلمي، ومع ذلك فبعض رجال العلم المولعين بالقتال اشتبكوا في معركة مشروعة جداً بسبب دعاوى غير صحيحة أطلقها اللاهوتيون المتطرفون لصالح الدين، والعكس اشتبك اللاهوتيون المولعون بالقتال في معركة مشروعة جداً ضد دعاوى غير مشروعة أطلقها العلماء لصالح العلم، وكانت النتيجة صراعاً عنيفاً بين الدين والعلم على طول الخط...!

غير أننا نظلم العلم كثيراً لو قلنا إنّ هذا الصراع العنيف، أو موجهات الإلحاد واللاأدرية كانت كلها بسبب المكتشفات العلمية، فبعض المفكرين في إنجلترا من أمثال "شارلز برادلف" كان إلحادهم مستقلاً تماماً عن المكتشفات العلمية، فقد أعلن هذا المفكر أنه يستمد إلحاده من توماس بين (١٧٣٧ - ١٨٠٩) Thomas Paine فهو "تلميذ توماس بين المضطهد"!.

والواقع أن المسؤول الأول عن إلحاد "برادلف" هو، بالقطع، قسيس كنيسة القديس بطرس، حيث كان الشاب وهو ابن جامع صدقات في الكنيسة يعمل في الرابعة عشر من عمره معلماً في مدرسة الأحد الملحقة بالكنيسة، وذات يوم وهو يدرس العهد الجديد، ألحَّ عليه هاجس هو أن الأناجيل الأربعة لا يتفق بعضها مع بعض في جميع النقاط، فلجأ إلى القسيس

يسأله النصيحة، فما كان منه إلا أن طرده من مدرسة الأحد، بل من الكنيسة كلها ووصفه بأنه "ملحد"، وعندما نضج الشاب واكتلمت رجولته أصبح من ألد أعداء الدين، ولقد حاول بعد ذلك أن يدخل مجلس العموم رغم مجاهرته بالإلحاد. وهذا مثال واحد نسوقه على التعصّب الأعمى لرجل الدين عندما يبعد الناس بغبائه عن الإيمان، بحيث لا يكون إلحادهم نتيجة ضرورية لتقدم العلم! ومع ذلك يظل من الصواب أن نقول إنه في منتصف القرن التاسع عشر كان العلماء يوصفون بأنهم الأعداء الأساسيون للديانة المسيحية!

تلك كانت، بإيجاز شديد، روح العصر التي تجلّت في النظرة العلمية إلى العالم. شهد القرن السابع عشر مولدها، في حين كان القرن الثامن عشر هو عصر انتصارها، أما القرن التاسع عشر فقد كان، في الأعم الأغلب، هو العصر الذي شهد ردود فعل قوية ضدها في صورة المذهب الرومانسي الذي ظهرت لمساته في جميع الفنون من الرسم والتصور إلى العمارة والموسيقى، أما في الشعر والرواية فقد كان الأثر الرومانسي هائلاً وعظيماً، كما تجلّت ردود الأفعال هذه في صورة مذاهب فلسفية مثالية تستهدف إنقاذ الجانب الديني والوجداني في الإنسان، فكيف ظهرت هذه الروح في عالم الفلسفة؟ لا شك أن "الروح" هي التي أنتجت المذهب التجريبي، ثم المذهب الطبيعي الذي هو، كما يقول هيجل بحق النتيجة المنطقية لهذا المذهب[١]، والذي روّج للأفكار الأساسية في النظرة العلمية، ومنها التركيز على الأسباب والتفسير الآلي، ومن ثم استبعاد النظرة الغائية بوصفها فكرة دينية شاعت في العصور الوسطى، ومنها النظر إلى العلم على أن وظيفته التنبوء والسيطرة على أحداث الطبيعة، ولم تقتصر هذه النظرة الآلية على أحداث الطبيعة وحدها، بل امتدّت إلى الطبيعة البشرية، وإلى الجسد البشري وسلوك الإنسان.

(١) هيجل، «موسوعة العلوم الفلسفة»، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

ثانياً: الفسفة

(أ) المذهب الطبيعي:

كان توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) في القرن السابع عشر أول فيلسوف يمثل المذهب الطبيعي والنظرة العلمية في تاريخ العالم، فهو أول فيلسوف في تاريخ الفكر ترجم العلم الجديد، ونقله إلى الفلسفة، فقد عمّم ببساطة ما وصل إليه كل من "كبلر" و"جاليليو" و"هازفي" وغيرهم من العلماء من مكتشفات علمية وكانت أول نتيجة وصل إليها هي "المذهب المادي"، فإذا كان "جاليليو" قد ذهب إلى أن العالم مؤلف من ذرات متحركة، فقد ذهب "هوبز" إلى أن الكون كله مؤلف من ذرات، ومن ثم فهو مادي، وجميع الأحداث لا تعني سوى تغييرات في حركة جزئيات المادة، ومن ثم تفسرها قوانين الحركة، ولهذا شاع الإيمان بالحتمية الصارمة وإنكار حرية الإرادة[١].

ولقد انعكست هذه النظرة العلمية على القيم البشرية التي اصبحت ذاتية، كما أدّى استبعاد الغرضية والغائية من أحداث العالم إلى القول بأن هذا العالم ليس نظاماً أخلاقياً موضوعياً. وكان من نتيجة المذهب الذاتي الذي أخذ به هوبز في العصر الحديث أن أصبحت القيم نسبية. وهكذا اتضحت أبعاد النظرة العلمية إلى العالم التي أخذ بها المذهب الطبيعي بوصفها معارضة للنظرة الدينية.

كان المذهب الطبيعي عند هوبز في بداياته الأولى، ولهذا السبب كان فجاً، لكنه كان عند "ديفيد هيوم" (١٧١١ - ١٧٧٦) في القرن الثامن عشر أكثر عمقاً وأشد حدة، بل ربما كان أكثر عظمة في التعبير عن هذا المذهب، فقد

---

(١) ولتر ستيس، «الدين والعقل الحديث»، ص١٨٢ - ١٨٣.

كان هو الأستاذ الذي شيّد وجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة، وهو أب لجميع الوضعيين منذ عصره حتى يومنا الراهن.

ومن أعظم الإسهامات التي قدّمها هيوم لهذا المذهب نظريته في السببية فما الذي نعنيه بقولنا إن "س" أي النار - هي التي تسبب غليان الماء "ص"؟. فماذا تعني العلاقة التي نسميها السببية؟ تعني ببساطة أنه كلما حدثت "س" حدثت "ص" بمعنى أن أية حالة تظهر فيها "س" فلا بد أن نتوقع أن يعقبها حالة أخرى تظهر فيها "ص"، وهكذا ترانا لا نعتقد أن النار تسبب غليان الماء اليوم فقط، أو في هذا المكان المعين، بل في جميع الظروف المماثلة، ولهذا قيل أن الأسباب تؤدي إلى النتائج نفسها.

والأمر الثاني المتضمن في العلاقة السببية هو ما يسميه هيوم "الرابطة الضرورية" بين "س" و"ص" لأنه لو كان اقترانهما محض مصادفة، فإن ذلك يعني أن "س" يمكن أحياناً أن يعقبها "ص" لكن يمكن في أحيان أخرى أن لا يحدث ذلك، فلا بد أن نفترض، إذن، أن هناك شيئاً ما في "س" يجعل "ص" تحدث. فنحن لا نفترض فحسب أن الحرارة يعقبها ذوبان الشمع، بل إننا نفترض أن ذلك لا بد أن يحدث، وأن هذه الضرورة هي التي تجعلها تحدث بصفة مستمرة.. فالنتيجة لا تعقب السبب فحسب، بل إن السبب هو الذي يُحدث النتيجة.

وفي رأي هيوم أن السبب شيء والنتيجة شيء آخر فهما حادثتان مختلفتان، وتحليل أحدهما تحليلاً عقلياً لا يدل وحده على الآخر، فكرة البلياردو إذا تحركت لتضرب كرة أخرى كانت ساكنة، فليس في أي من الحركتين أقل علامة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى[1]، وهكذا نجد أن ما كان يعنيه هيوم

---

(١) د. زكي نجيب محمود، «ديفيد هيوم - نوابغ الفكر العربي»، رقم ٧، دار المعارف، مصر، ص٧١ وما بعدها.

بالإيمان بالرابطة الضرورية، وهو أن "س" سوف يتبعها "ص" بالضرورة، وأن الترابط ليس مجرد مصادفة، لقد كانت النظرية التقليدية في السببية تعني هذين الأمرين معاً: الانتظام في التتابع حقيقة واقعة بالضرورية، وقد ذهب "هيوم" إلى أنه على الرغم من أن الانتظام والتتابع حقيقة واقعة، فإن الرابطة الضرورية محض اختلاق، فليس في العالم ما يسمى بالرابطة الضرورية.

وعلى الرغم من أن "جون لوك" كان أسبق من هيوم في نظريته عن أصل الأفكار التي تأسست عليها نظريته عن السببية - وهي التي عُرفت باسم المذهب التجريبي (وهي نظرية سوف نعرض لها في الفصل القادم عندما نتحدث عن المدرسة الاسكتلندية) مشتقة من "الانطباعات" أعني من الإحساسات، وكل فكرة لا تشير إلى الإحساسات التي جاءت منها تصبح بلا معنى، وهي الفكرة التي أخذتها الوضعية المنطقية ولعبت دوراً عظيماً في التاريخ التالي للفكر.

طبّق هيوم نظريته في الأفكار على فكرة السببية التي تتضمّن:

(أ) الانتظام في التتابع.

(ب) الرابطة الضرورية.

فرأى أن الأولى يمكن ملاحظتها، فأنت ترى "س" اللهب تحت القدر، ثم ترى بعد ذلك أنها يعقبها "ص" أي غليان الماء، لكن لا أحد لديه إحساس بالرابطة الضرورية، كما أن العلم بأدواته المتقدمة الحساسة لا يستطيع أن يلاحظ هذه الرابطة. أثارت فكرة هيوم جدلاً طويلاً، لكن ما يهمنا هو أنها تسللت إلى الفكر الحديث، وأنها لا تزال عظيمة التأثير فهي وجهة النظر التي يعبّر عنها العلم، كما أنها تمثل الروح التجريبي في الفكر الحديث الذي عبَّر عنه هيوم تعبيراً فلسفياً.

لكن ما علاقة هيوم بالمشكلات الدينية: كوجود الله، والغرضية والغائية أو الحرية أو الأخلاق... إلخ؟

الواقع أن إنكار الرابطة الضرورية بين الأحداث يعني أنه لا يوجد مبرر عقلي لما يحدث، ومن ثم فالكون بأسره في جميع مساراته غير معقول ولا معنى له: إننا نستطيع أن نسأل: ماذا يحدث، لأن السؤال الأخير يعني افتراض الرابطة الضرورية.

تلك هي رؤية العالم، بلا غرض ولا معنى، ولا مبرر - وهي الجوهر الداخلي لفلسفة هيوم: الفلسفة التي تعبر بطريقتها الخاصة عن النظرة العلمية إلى العالم، أو وجهة النظر الحديثة المستمدة من العلم، وانعكست في عالم القيم فأصبحت الأخلاق ذاتية، ولا أساس لها في العالم الخارجي بعيداً من الإنسان ما دامت ليست سوى تعبير عن مشاعر البشر، وأصبح السؤال عن الغرض من وجود الشر في العالم بغير معنى، فلا غرض من وجود الألم أو المعاناة، لأن العالم يسير وفقاً للأسباب لا بناء على الأغراض، وأصبح العالم بكل ما فيه بما في ذلك الموجودات البشرية تحكمه قوى مادية عمياء، وليس ثمة خير ولا جمال في الكون ولا أي نوع آخر سوى تلك القيم التي اخترعها الإنسان.

(ب) التيار المضاد:

غير أن "الروح" ثارت على مثل هذه النتائج التي هي مجموعة من النظريات الكئيبة المقبضة والتي انتهت إليها النظرة العلمية وعبّر عنها المذهب الطبيعي: "إذ لو صحّ وكان العالم كومة مبعثرة من الأحداث العرضية، لنتج عن ذلك أن يكون - في ذاته ولذاته - عابراً وسريع الزوال، أي باطلاً. ويدل تطلع الروح إلى الصعود إلى أعلى، على أن العالم ليس سوى مظهر فحسب،

أي ليس له وجود حقيقي، ولا حقيقة مطلقة، كما يدل كذلك على أن وراء هذا الوجود الظاهري تختفي الحقيقة التي هي: الله. ومن هنا كان الوجود الحقيقي اسماً آخر لله.."[١]، ولم تكن عبارة "هيجل" هذه سوى نماذج قوى لاحتجاج "الروح" وتمرّدها على المذهب الطبيعي، ظهرت معه وقبله نماذج أخرى كثيرة. ولذلك، فإن الصورة التي رسمناها الآن تواً "لروح العصر الحديث التي سادتها النظرة العلمية وعبّر عنها المذهب الطبيعي، كانت آحادية الجانب، إذ لم يكن التيار المسيطر هو التيار الوحيد الموجود في الفكر الحديث، بل كان هناك تيار آخر معارض ومتمرّد يسري تحت السطح في البداية، وظل يقوى ويشتد ويتضح حتى عبّر عن نفسه بين الفلاسفة، كما ظهر بين الشعراء والفنانين والأدباء والموسيقيين والعلماء أنفسهم، واتخذ هذا التيار المتمرّد شكل النظرة الدينية إلى العالم، لكنها ليست إحياء لأفكار العصر الوسيط، بل اتخذ شكلاً جديداً يتناسب مع العصر الذي ظهرت فيه، فقد رفض البشر أن يقبلوا الحقيقية التي لا يرغبون فيها وفضلوا الإيمان بأحلام وأوهام صريحة، ذلك لأن "العقل يلتمس مع القلب جسداً عينياً للحقيقة"[٢]. ويمكن أن نقول بصفة عامة إن هذه النظرة الدينية الجديدة تألفت من ثلاثة عناصر أساسية هي:

١- العالم لا تحكمه قوى فيزيقية عمياء بل قوى روحية تتصورها معظم الديانات تحت اسم: الله.

٢- العالم عبارة عن نظام أخلاقي ينتشر فيه الخير والعدل، رغم جميع المظاهر التي تدل على عكس ذلك.

---

(١) هيجل، «موسوعة العلوم الفلسفية»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

(٢) هيجل، «موسوعة العلوم الفلسفية»، دار التنوير - بيروت.

٣- هناك غرض وغاية من تخطيط الأشياء على ما نحو ما تبدو، ولا بد أن تتلائم الحياة الإنسانية، بطريقة ما، مع هذا الغرض حتى يكون لهذه الحياة معنى بوصفها جزءاً من الخطة الكونية العامة.

ولقد تجسدت هذه النظرة الجديدة في سلسلة من المذاهب الفلسفية، وأشكال الفن والتعبيرات الأدبية. ومن هذه المذاهب: مذهب ديكارت، وباركلي، وكانط، وهيجل، والمثاليون بعد كانط، والهيجلية الجديدة في انجلترا وأمريكا، كما تجلّت في المذهب الرومانسي في عدد من الفنون: الرسم والقصة والشعر والموسيقية... إلخ.

ولسنا معنيين هنا بتتبع هذا التيار المضاد خطوة خطوة، وإنما حسبنا أن نلقي الضوء على نماذج منه:

لقد عاش باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) في القرن الثامن قبل هيوم، ومن ثم كانت صورة المذهب الطبيعي التي يعارضها هي الصورة التي ظهرت عند "هوبز"، وكان الهدف من كتاباته كما أعلن بوضوح هو مواجهة تيار "الشك، والإلحاد، واللادين"، ولما كان "هوبز" قد دافع عن المادية، فقد راح باركلي يدافع عن "اللامادية" أو "المثالية" كما نسميها الآن "فإذا كانت المادية تذهب إلى أن كل شيء في العالم مادة أو نتاج للمادة، فإن المثالية تذهب إلى أن كل شيء في العالم نتاج للروح أو العقل، وإذا كانت المادية تذهب إلى أن المادة هي التي أنتجت العقل والجوانب الروحية، فإن المثالية تذهب إلى أن "العقل" أو الروح - هو الذي أنتج المادة. غير أن فلسفة باركلي لم تكن سوى صورة واحدة من المثالية، فهناك كثرة غيرها، وإن كان الخيط المشترك بين المذاهب المثالية هو أن العقل أو الروح هو الأساس النهائي المطلق للأشياء، ولقد بدت صور المثالية التي ظهرت بعد كانط للناس في القرن التاسع عشر

الطريق الوحيد لإنقاذ العقل والإيمان والحرية[1].

والواقع أن فلسفة باركلي كلها هي تعبير عن وجهة النظر الدينية عن العالم التي وضعها عن عمد كهجمة مضادة على وجهة نظر المذهب الطبيعي التي استمدت من الثورة العلمية، والتي انتشرت في عصره، إذ لو كان العقل وليس المادة هو الأساس النهائي المطلق للأشياء، فسوف يكون من الصواب أن نقول إن العالم في النهاية تحكمه وتسيره قوى روحية لا قوى فيزيائية عمياء - وهذه القوى الروحية هي العنصر الأول في وجهة النظر الدينية .

أما العنصران، الثاني والثالث، في هذه النظرة وهما: أن للعالم غرضاً، وأنه نظام أخلاقي، فهما ينتجان على نحو طبيعي من العنصر الأول على الرغم من أنه لا يمكن أن يقال إنّ حجج باركلي تبرهن عليهما، لكن الغرض خاصية للعقل لا للمادة الجامدة، وإذا كان العقل هو الذي يحكم العالم، لكان معنى ذلك أن الغرضية هي التي تحكمه، ولا يمكن أن تكون غرضية العالم غرضية شريرة.

الفيلسوف التالي هو كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي عاش بعد باركلي بنصف قرن، فقد انقضت سبعون عاماً منذ أن نشر باركلي كتابه "مبادىء المعرفة البشرية" وصدور كتاب كانط العظيم "نقد العقل الخالص" وفي منتصف المسافة ظهر هيوم، وكما أن كتاب باركلي كان يستهدف هوبز، فإن كتاب كانط كان يستهدف هيوم أساساً.

إذا كان هيوم هو صاحب التعبير الكامل عن المذهب الطبيعي، والجد العقلي للطبيعيين والوضعيين منذ عصره فإن كانط هو قائد الثورة العامة والعظيمة ضد المذهب الطبيعي، وهو أول فيلسوف يدرك الجوانب

---

(1) John Skorupski, English Language, Philosophy-oxford University Press, 1993.

العميقة للتناحر والعداء بين المذهب الطبيعي والنظرة الدينية، وكيف أن الأول يضرب بجذوره في العلم والثانية تستمد إلهامها من عالم لا زماني، وقد رأى كانط أن علم نيوتن قد أنتج نظرة عامة عن العالم لا يكون فيها الدين ممكناً ولا الأخلاق، رغم أنهما يمكن أن يظلا كعادات، كما أدرك كانط أنه لا مكان لا له حي في العالم الذي يقول به المذهب الطبيعي الذي تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة بطريقة آلية، ولا مجال لحرية الإرادة، ومن ثم للأخلاق، في عالم تحكمه الحتمية، وتكون فيه كل حادثة بتفصيلاتها نتيجة لقوانين لا ترحم، ولقد أزعجته هذه المشكلة بعمق. وفضلاً عن ذلك، فلو صحَّ المذهب الطبيعي لأصبحت المعرفة مستحيلة، وبالتالي فإن المذهب الطبيعي نفسه لا يمكن أن يكون صحيحاً، ولقد عكس كانط هذه القضية، وقال إنه إذا كانت المعرفة ممكنة فلا بد أن يكون المذهب الطبيعي كاذباً: تلك هي نقطة البداية في الفلسفة النقدية، وفضلاً عن ذلك فلا بد لنا أن ننقذ عالم الأخلاق والحرية تلك الجوانب الماهوية في الإنسان، كما نشبع غريزته الدينية، وتطلعاته المستمرة نحو عالم الروح والأزل، دون الإكتفاء بعالم المادة عالم الزمان والمكان الذي يقوم العلم بدراسته والكشف عن قوانينه[1]، ولهذا خصص جانباً من فلسفته لمحاولة التوفيق بين النظرة الدينية إلى العالم ونظرة العلم إليه، وقد رفض طريقة المدافعين عن الدين الذين يلتقطون ثغرات في مسار العلم ويصرون على أن هناك استثناءات في تخطيط الطبيعة، واعتبرها طريقة عقيمة وسطحية، فلا بد في رأيه من قبول العلم كله، والتسليم بتطبيق شامل لسيطرة القانون العلمي، وإذا كانت الصفات المتناقضة لا تنطبق على شيء واحد في وقت واحد، فإنه يمكن أن تنطبق على شيئين مختلفين، ولهذا ذهب كانط إلى أن هناك عالمين، الأول هو عالم الأشياء التي توجد في زمان ومكان، وهو الذي ينطبق عليه العلم. والثاني هو عالم اللازمان: عالم الله،

(1) Ibid., p.2.

والحرية، والخلود وعند هذه النقطة نصل إلى فكرة مركزية في مذهب كانط هي أن عالم الزمان والمكان ليس هو كل الحقيقة وإنما هو فقط عالم الظاهر، والله بوصفه الحقيقة المطلقة لا يوجد في عالم الظاهر، عالم الزمان والمكان، بل في عالم الشيء في ذاته وينطبق ذلك على مشكلتي: الحرية والخلود، وأياً ما كانت المشكلات أو المتناقضات في مذهب كانط، فقد كانت فلسفته، على أية حال فاتحة عصر جديد أنتج مدارس فلسفية عظيمة مثل المثالية بعد كانط: فشته، وشلنج، وهيجل، ثم الهيجلية الجديدة في إنجلترا وأمريكا، فقد تأثرت المثالية الألمانية تأثراً شديداً بكانط، وأن اختلفت عنه بطريقة جذرية، فقد أخذت عنه فكرته المركزية القائلة بأن عالم الزمان والمكان مجرد ظاهر فحسب لكنها رفضت النتيجة التي انتهى إليها والتي تقول إن الحقيقة لا يمكن معرفتها. واعتقدت أن العقل البشري قادر على النفاذ من تحت سطح الظواهر ليصل إلى الحقيقة الكامنة خلفها التي سميت أحياناً بإسم: المطلق. وكان هيجل أعظم هؤلاء الفلاسفة جميعاً، رأى أن المطلق ضرب من العقل الكوني أو العقلانية الشاملة السارية في الكون والتي تحتاج إلى مناهج جديدة للكشف عنها غير مناهج العلم فالروح وحدها هي التي تستطيع أن تدرك الروح".

ويمكن للمثالية الألمانية أن تسلم، كما فعل كانط، بأن النظرة العلمية هي كل الحقيقة من عالم الزمان والمكان أي عالم الظواهر أو عالم الظاهر، لكنها تؤمن بعالم أكثر حقيقة هو الوجود الروحي الذي يكمن إن صحّ التعبير، خلف "الظواهر، وهذا هو العالم الذي يتحدث عنه الدين بطريقة أو بأخرى، ولهذا ذهب بعض المؤرخين إلى أن المثالية الألمانية لم تكن هي وحدها التي تأثرت بكانط بل النظرة الرومانسية إلى العالم كذلك "، إذ من الواضح أنها مستمدة من كانط الذي قسَّم العالم على عالمين: عالم الظاهر وعالم الحقيقة، وهذا هو الذي يجعلني أقول إن كانط هو المؤسس الحقيقي للمذهب

الرومانسي[١]، فقد أخذت الروح تبحث عن هذا العالم الحقيقي الكامن خلف الظواهر والذي لا تستطيع مناظير العلم أن تصل إليه، فإذا كان عالم النبات يستطيع أن يصف لك "الوردة": الساق، والأوراق، والخلايا، والبتلة أو التويج، فإنه لا يستطيع أن يصل إلى الحياة أو الجمال فيها، بل إن "جوته" يذهب إلى أن هذا "التشريح" للحياة هو الذي يزهق روحها:

"إذا أردت أن تصف الحياة، وأن تجمع معناها، فإن عليك أن تجعل بدايتك إزهاق روحها، وعندئذ سوف تجد أنك تقبض من جديد على أشلائها شلواً شلواً، لكن وأسفاه! لقد ذهبت الروح التي كانت تربط هذه الأشلاء، وليس ما يسمى بمعمل الطبيعة إلا إسماً يداري به الكيميائي خجله.."[٢].

---

(١) ولتر ستيس: «الدين والعقل الحديث»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

(٢) هيجل: «موسوعة العلوم الفلسفية»، من الترجمة العربية وعبارة «جوته» جاءت على لسان مفستوفليس إلى تلميذه «فاوست» في قصة جوته الشهيرة.

ثالثا: الرومانسية Romanticism [(١)]

ساد المذهب الكلاسيكي أوروبا منذ القرن السابع عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر، عصر العقل، ومن هنا فقد كان هذا المذهب متّسقاً تماماً مع هذا العصر، الذي هو أيضاً عصر التنوير، فهو العصر الذي يعلي من شأن العقل ويرفض الإنصات للمشاعر والعواطف. ولهذا، فقد لبّت الكلاسيكية نداء العصر وكان للعقل سلطان مطلق في الأدب الكلاسيكي، أو ما سمّي بالكلاسيكية الجديدة، وقد سجل الشاعر الفرنسي "بوالو Boileau" (١٦٣٦ - ١٧١١) مبادىء الكلاسيكية الجديدة في كتابه "فن الشعر" الذي تأثرت به الآداب الأوروبية الكبرى، فكان المبدأ الأول "فلتلبوا دائماً العقل، ولتستمد منه وحده مؤلفاتكم كل ما لها من رونق وقيمة.."[(٢)]، وكانت العواطف والمشاعر تخضع خضوعاً كاملاً للعقل الذي لم يكن ليدع مجالاً لجموح العاطفة وجيشانها، فكانت الخواطر تمر في مجال التفكير لتصفى وتهذب حتى تخرج منطقية هادئة غير مشبوهة، ومن هنا، فقد كان العقل

---

(١) كان الشاعر والفيلسوف الألماني أوجست فلهلم شليجل (١٧٦٧ - ١٨٤٥) هو أول من ابتكر هذا المصطلح وعرفه بأنه «روح الشعر»، وأنه إتجاه جديد في الأدب يعارض الكلاسيكية، وقد تأثرت به مدام دي ستال فدعت إلى الرومانسية في فرنسان قارن:

Robert Solomon, In the Spirit of Hegal, Oxford Univesity Press, 1983, f.48

وكانت الرومانسية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر رد فعل عنيف ضد «الكلاسيكية الجديدة» و«المذهب الآلي» والعقلانية، ودعوة إلى العودة إلى عالم الخيال والعاطفة والوجدان. انظر:

The Fontana Distionary of Modem Thought, Ed. by: Alan Bullock, 1977, p.548 art: Romanticism

(٢) د. محمد غنيمي هلال، «الرومانتيكية»، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، ص٣.

ماثلاً حتى في أقوى ما خلفه لنا الأدب الكلاسيكي من وصف للعاطفة حين تبلغ أقصى حالات شبوبها. ولهذا، فإن الكلاسكيين يحذرون على الدوام من العواطف التي هي مصدر الشرور والأهواء، ومن طرق الخيال الجامح، فالخيال عندهم هو الجانب الخادع في النفس الذي يقود إلى الخطأ والزلل[١].

لكن إذا كانت الكلاسيكية قد جاءت مسايرة لروح العصر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومعبّرة عن النزعة العقلية التي تستبعد الجوانب العاطفية في الإنسان، فقد كان التيار المعارض الكامن تحت السطح يعمل بقوة محتجاً على هذا الجفاف العقلي، ومرتداً إلى النبع الروحي يستلهمه ويسلم القيادة إلى القلب الذي هو منبع الإلهام والهادي الذي لا يخطىء لأنه موطن الشعور ومكان الضمير فكان المذهب الرومانسي الذي يقلّل من أهمية العقل أو الرأس[٢]، ولهذا فإنه يمكن إتخاذ عبارة بسكال الشهيرة "إذا كان للعقل مبرراته، فإن للقلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً" شعاراً للرومانسية، رغم أنها كتبت قبل قرنين من الزمان من ظهور الرومانسية، وتفضيل القلب على الرأس هو أحد الطرق للكشف عن الحقيقة، إذ تذهب الرومانسية إلى أن العالم الذي ندركه بحواسنا أو بعقلنا هو عالم الزمان والمكان، وهو ليس سوى مظهر لحقيقة روحية أشد عمقاً تكمن خلفه، ومن الواضح أنها قسمة مستمدة من كانط الذي قسم العالم إلى عالمين: عالم الظاهر وعالم الحقيقة، ولقد تابع الرومانسيون، صراحة، كانط، وإن لم يكن هو صاحب نقد العقل

(١) المرجع السابق.

(٢) من الغريب أنهم يحددون مولد الرومانسية في سبعينيات القرن الماضي - حوالي ١٧٧٠ وهو العام نفسه الذي ولد فيه «هيجل» مع ملاحظة أن صديقه الشاعر الألماني المرهف «هلدرلين» ولد في العام نفسه أيضاً، كذلك أعظم شعراء الرومانسية في إنجلترا «ورد زورث»!

الخالص "فهو صاحب" نقد ملكة الكم" الذي دافع عن الحساسية والجمال، وتحدث عن دور العبقري، ورسم صورة شاملة لكون حي متطور[١].

واندفع الشاعر الألماني نوفاليس (١٧٧٢ - ١٨٠١) إلى الدعوة إلى جعل كل شيء رومانسياً:

"لا بد أن نجعل العالم رومانسياً وبذلك سوف نكشف عن معناه الحقيقي الأصيل، فأنت عندما تجعل شيئاً ما رومانسياً، فإنك بذلك تجعل الذات الدنيا تتحد مع الذات العليا.. من حيث إنك تجعلها تصل إلى معنى أعلى لما هو مألوف، ومظهر سري غامض لما اعتدنا عليه، ونظرة لا متناهية إلى اللامتناهي، وإن فعلت ذلك فقد أضفيت الرومانسية على العالم.."[٢].

ويقول "الفرد دي موسيه A. de Musset" معارضاً "بوالو": أول مسألة هي ألا ألقي بالاً إلى العقل وينصح صديقاً له أن "أقرع باب القلب ففيه وحده العبقرية، وفيه الرحمة والعذاب والحب، وفيه صخرة الحياة حيث تنبجس أمواج الألحان يوماً إذا مستها عصا موسى"، أما العقل فقد سبق أن هجاه أحد الشعراء بأنه "منبع الخطأ الذي لا يغيض، والسم الذي يفسد مشاعرنا نحو الطبيعة ويقتل الحقيقة التي منبعها القلب... أيها العقل إنما أنت فتنة، قد يعجب بك الناس ولكن قلما يحبونك، إذ لا يؤثر فينا إلا ما يوحي به القلب"[٣].

كانت الرومانسية صورة من صور الروح التي عارضت التيار السائد في عصر التنوير بما فيه إيمان بالعقل والعلم عبر عنهما المذهب الطبيعي:

(١) فإذا كان عصر التنوير يفاخر باهتماماته الدنيوية، فقد رسمت

---

(1) Robert, C. Solomon: In the Spirit of Hegal, p.49.
(2) Ibid.
(٣) نقلاً عن الدكتور محمد غنيمي هلال في كتابه السالف الذكر، ص٥.

الرومانسية صورة رائعة للدين وللقوى الروحية.

(٢) إذا كان عصر التنوير ينكر الماضي ويهتم بالمستقبل، فإن الرومانسية تهتم بالماضي وتحتفي به.

(٣) إذا كان عصر التنوير يعتز بالقدماء ويحتفي بهم، فإن الرومانسية توحد نفسها مع "البرابرة" و"الهمج"!

(٤) إذا كان عصر التنوير يفاخر باعتماده على العقل، فإن الرومانسية تشدد بكل ما أوتيت من قوة على العاطفة والانفعالات الطاغية passions وما يوحي به القلب.

(٥) إذا كان عصر التنوير يحتفي بالإنسانية وبوجهة النظر العالمية، فإن الرومانسية تود لو عبدت الفرد، وأقامت شعائر للعبقري (ويعتقد معظمهم، بالطبع، أنهم عباقرة!) والمثل العليا للبطل والمُخلِّص.

(٦) عصر التنوير ينذر الفرد والتقاليد المحلية باسم "المبادىء الكلية" فإن الرومانسية تحتفي بالمحلي، وبما هو نابض بالحياة، وغني بالألوان، وإذا كانت هذه نظرة ضيقة في مقابل النظرة الواسعة العالية لعصر التنوير، فإن الرومانسية لا تكتفي بالالتجاء إلى نظرة كونية بل إلى اللامتناهي.

(٧) وإذا كان عصر التنوير هو أساساً حركة سياسية، فإن الرومانسية ترفض السياسة تماماً، تقريباً، وتحتفي بدلاً منها بالفضائل اللامتناهية الداخلية، للدين، والأخلاق والإبداع الجمالي[1].

فالرومانسية كانت تستهدف أساساً البحث عن الحقيقة الروحية الكامنة خلف الظواهر، والوصول إلى "عالم الحقيقة" الذي أشار إليه كانط وقال إنه عالم الأزل الذي يختلف اختلافاً تاماً عن عالم الظواهر الذي يدرسه العلم:

(1) Robert Solomon, Op. Cit., p.49.

عالم الزمان والمكان. فهذا العالم الأزلي القابع خلف الظواهر المحسوسة لا يفيدنا العلم ولا العقل في الوصول إليه، بل إن الإشراق الروحي، فيما يقول نوفاليس Novalis هو الذي يقودنا إليه، وعواطفنا المهمة هي دليلنا الوحيد نحو هذا العالم[١]، وكل شيء يوحي به ويحمل على الاعتماد أن وراء العالم الظاهري عالم غيب وأن وراء هذا العالم إرادة يقول فيكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥) "التأمل يوحي إلينا باللانهاية، والتفكير يوحي إلينا بالأبدية، واللانهاية والأبدية صفتان من صفات الله، ولكي نرى الله في صفته الأولى علينا أن ننظر في الخليقة، ولكي نراه في صفته الثانية، فإن علينا أن ننظر في ذات أنفسنا"[٢] ومن الرومانسيين من يضفي على المناظر الطبيعية مظاهر إلهية ويزعم أنه يرى الله في الأشجار، والرياح، والصخور، والأزهار، والنبات والأمواج، وينتهي من ذلك إلى أن الطبيعة هي الصورة المحسوسة للألوهية ومن هؤلاء: بيرون، وشللي[٣].

ويعرض علينا "ستيس" نماذج من غوص الرومانسيين تحت سطح الظواهر البادية بحثاً عن الحقيقة الأزلية التي لا يستطيع العلم أن يكشف عنها:

(أ) فوليم وردزورث (١٧٧٠ - ١٨٥٠) وهو من أعظم الشعراء الرومانسيين الإنجليز يتحدث عن رجل بسيط مسكين هو "بطرس بل" يفتقر إلى الرؤية العميقة للأشياء:

---

(١) د. محمد غنيمي هلال، «الرومانتيكية»، ص١٢٠.

(٢) د. محمد غنيمي هلال، «الرومانتيكية»، ص١٢٠.

(٣) المرجع السابع ص ١٤١ - وقارن الصيحة التي يذكرها هيجل في «موسوعة العلوم الفلسفية»، من ترجمتنا العربية: «تأمل الطبيعة، وسوف تقودك هذه الطبيعة إلى الله، وسوف تجد غاية نهائية مطلقة» وهو يرى أننا نتقدم في سيرنا نحو الله ذاته من خلال شيء آخر (هو الطبيعة) وبهذه الطريقة يكون الله - مع أنه نتيجة - الأساس المطلق للخطوة الأولى ذاتها (الصفحة نفسها)، ولاحظ كيف انشطر العالم إلى عالم الظاهر وعالم الحقيقة وتلك هي قسمة كانط!

"زهرة الربيع على حافة النهر"

"شيء أصفر اللون بالنسبة له"

"ولا شيء أكثر من ذلك!"

ويتساءل "ستيس" وماذا في زهرة الربيع أكثر من لونها الأصفر؟ ما هو الشيء الأكثر من ذلك "الذي يراه الشاعر وغاب عن "بطرس بل"؟ لا شك أن عالم النبات يستطيع أن يخبرنا بأشياء كثيرة عن خلايا الزهرة ووظائفها "ولا شيء أكثر من ذلك"!

لكن ما أدركه الشاعر هو جمال الزهرة الذي لا يستطيع العالم أن يقول عنه شيئاً، والذي فشل "بطرس بل" أيضاً في إدراكه، وهو ما يبحث عنه "ورد زورث" وغيره من الشعراء الرومانسيين بصفة مستمرة، فالجمال عندهم هو الإشعاعات التي تنبعث من الحقيقة الروحية الكامنة خلف الغلاف المعتم للمادة، لقد كانت الطبيعة عند مفكري القرن الثامن عشر هي "العقل"، أما عند "ورد زورث" فقد أصبحت الطبيعة هي أم الإنسان، ومصدر الصحة البدنية والحكمة الخلقية[1].

ويقول "ورد زورث" الشيء نفسه عن "غروب الشمس" الذي لا يعني عند العلماء سوى دوران مجموعة من الذرات وتفاعل للذبذبات، أما عنده فهو مسكن الروح ومستقرها. والشاعر في هذه الحالة لا ينكر "النظرة العلمية"، التي تقول إن هذا الغروب هو تهيج متقد للجزئيات، لكنه ببساطة تجاهلها لأنها لا تناسبه. ومعنى ذلك أنه يُسلّم أن العلم هو الحقيقة كلها، عن عالم الزمان والمكان، في حين أن الدين هو ذلك العالم الآخر، عالم الروح

(1) D.C. Somervell, English Thouth in the Nineteenth Century, p.161.

الكامن خلفه. كما يتحدث عن "النور الذي لم يكن أبداً فوق النهر أو على اليابسة...! ومن الواضح أنه هذا النهر وتلك اليابسة هما ترجمة الشاعر لما يسميه الفيلسوف عالم الزمان والمكان الذي هو أيضاً العالم الذي يدرسه العلم، والنور لا يوجد فيه، ومع ذلك فهو بالقطع عند "ورد زورث" حقيقة أعظم من أي شيء آخر في عالم الزمان والمكان. وهو لا يوجود في عالم الظاهر، بل في عالم الحقيقة الذي يكمن خلفه، والعلاقة بين المثالية الفلسفية بمصطلحاتها الفنية والشعر الرومانسي في القرن التاسع عشر، أوضح مثال على طبيعة الفلسفة... فالفلسفة تعبر بمصطلحات عن الأفكار نفسها التي تظهر في الوقت الذي تظهر فيه هذه الأفكار في مجال الأدب في صورة لغة مجازية ومشاعر عينية، ويوضح التسلسل الزمني للأحداث في الفلسفة في القرن التاسع عشر، ولشعر القرن التاسع عشر، هذه الفكرة على نحو صارخ: فهناك تياران يسيران متوازيين في الزمان: التيار الفلسفي، والتيار الشعري، وكل منهما يعلم الناس بطريقته الخاصة النظرة نفسها إلى العالم. ويبدأ التيار الفلسفي من كانط في أواخر القرن الثامن عشر، ماراً بالمثاليين الألمان: فيشته، وشلنج، وهيجل، وصولاً إلى الهيجلية الجديدة وفلاسفة المثالية المطلقة في إنجلترا وأمريكا: برادلي، وبوزنكت، ورويس الذين ازدهروا جميعاً في العقد الأخير من القرن التاسع عشر[1].

(ب) ويتحدث "شللي" (١٧٩٢ - ١٨٢٢) أحد كبار شعراء الرومانسية في إنجلترا عن "القبة الزجاجية" متعددة الألوان وهي عالم الظاهر، عالم الزمان والمكان، وعن "البهاء الأبيض للأزل" وهو عالم الحقيقة الذي يقبع خلف عالم الظاهر ويشع من خلاله، غير أن المرء لا بد أن يلاحظ اختلاف الشاعر - وغيره من شعراء الرومانسية - مع كانط الذي يذهب إلى أن عالم الحقيقة لا يمكن لنا معرفته فهو يفشل في أن يشع من خلال الظاهر

(١) ولتر ستيس، «الدين والعقل الحديث»، ص٢٣١ وما بعدها.

حتى يستطيع الذهن البشري إدراكه، أما الشعراء الرومانسيون من أمثال "ورد زورث" و"نوفاليس" و"شللي" وغيرهم فهم يذهبون مثل "هيجل" و"الهيجلية الجديدة" وفلاسفة المثالية المطلقة إلى أن الذهن أو الروح البشري قادر على إدراك الروح المطلق الذي يشع من خلال عالم الظاهر.

(جـ) ويتحدث لورد تنسون A. Tennyson (١٨٠٩ - ١٨٩٢) عن زهرة الحائط المتصدع "أمسكتُ بها من الجذور في يدي، زهرة صغيرة - لكن لو استطعت أن أفهم ما أنت، ما الجذر، والساق وكل شيء، لعرفت الله، وعرفت الإنسان.." والشيء الأكثر "الذي سبق أن تحدث عنه "ورد زورث" يطلق عليه هنا ببساطة اسم: الله. وكما تقول القصيدة: لو أنني عرفت كل شيء عن الزهرة، فلا بد لي أن أعرف الله. وهذا ما لا يمكن أن تجده في أي كتاب مدرسي عن النبات فليس ثمة معرفة علمية عن الزهرة، حتى لو أنها ارتفعت إلى مستوى المعرفة الكلية الشاملة، يمكن أن تعثر فيها على الله. ومعنى ذلك أن عالم العلم لن يكشف عن وجود الله لا في أضال الأجزاء ولا في أعظمها. لكن هناك عالماً آخر هو عالم الفكر الذي ينفذ فيه حدس الشاعر ليصل منه إلى الله.

وفي قصيدته الشهيرة "في الذكرى" التي كتبها "تنسون" رثاء لصديقه "آرثر هالام" يسترسل الشاعر في حلم من أحلام اليقظة متسائلاً عن خلود الروح، وما تطرحه مزاعم العلم على هذا الأمل من شكوك: "كيف تسمح الطبيعة بمثل هذه الأحلام الشريرة؟ هل الله والطبيعة في عراك ونزال؟ كيف تكون الطبيعة حذرة في كل شيء ثم غير مبالية بالنسبة لحياة الفرد.. إنني أسير على سلم المعبد في هذا العالم العظيم بخطى ثابتة، لكي أصل إلى الله من خلال الظلام الحالك، وأتحسس بيد الإيمان كل شيء، حتى أصل إلى ما أشعر أنه إله كل شيء - والقصيدة صرخة حقيقية من القلب يطلقها أبناء الجيل الفكتوري"[1].

---

(1) D.C. Somervell, Op., Cit., p.162.

ولما كانت الرومانسية تستخف بالعقل وقوانينه، وتحتمي بالعاطفة، وتسلم قيادتها إلى القلب الذي هو منهج الإلهام، فقد كان عليها أن تتخلى عن أهم قوانين العقل الجامد: قانون التناقض ومن هنا كانت الرومانسية تمهيداً قوياً للهيجلية، ويجوز لنا أن نقول إن العنصر الرومانسي جزء لا يتجزأ من نسيج الهيجلية تخفف به من صرامة العقل الأرسطي، ولهذا فقد مهَّد شعراء "العاصفة والاندفاع" في ألمانيا للهيجلية الأم، وعلى رأسهم "جوته" نفسه الذي كان صديقاً شخصياً لهيجل والذي مهَّد الأرض أمام الهيجلية، وهو نفسه لم يكترث بالتناقض يقول في إحدى حكمه: "إنني أعتقد في الله، وهذا قول حسن جدير بالتقدير، فإن إدراك الله كما يكشف عن ذاته هو النعمة الوحيدة الحقة التي يمكن أن تتحقق على الأرض - ومع ذلك فقد كان "جوته" يسمي نفسه أحياناً "الوثني مع سبق الإصرار!"، ولم يكن يمانع أبداً أن يصف نفسه بأنه يؤمن في وقت واحد بوحدة الوجود، وتعدد الآلهة، وبالتوحيد. ويقول: "بوصفي من الطبيعيين، فإنني من أتباع مذهب وحدة الوجود، وبوصفي فناناً فأنا من أتباع تعدد الآلهة، وأنا من الموحدين من الناحية الأخلاقية "وبالطريقة نفسها لم يكن كارليل شأنه شأن الرومانسيين جميعاً لا يأبه أن يقع في التناقض[1]، ولقد لخص هذا الموقف الرومانسي الشاعر الأمريكي رالف والدوامرسون R.W Emerson (١٨٠٣ - ١٨٨٢) الذي كان صديقاً لكارليل عندما قيل له: "لقد تناقضت" فأجاب "نعم! لقد تناقضت، وماذا في ذلك!".

ولما كانت الرومانسية هي التي أعدت الأرض أمام الهيجلية الجديدة في انجلترا فسوف نقف قليلاً عند مجموعة من الشعراء كانوا يلتقون أو يعيشون فترات متقطعة في منطقة البحيرات، فأطلق عليهم اسم "شعراء البحيرة".

(1) A. L. Le Queane, Carlyle, Oxford University, Press, 1982, p.33.

رابعاً: شعراء البحيرة

الفترة القصيرة التي بدأت عام ١٧٩٨ ينشر "الحكايات الغنائية المنظومة للشاعرين الرومانسيين" "وليم ورد زورث" (١٧٧٠ - ١٨٥٠) W. Wordsorth و"صامويل كوليردج (١٧٧٢ - ١٨١٤) - وانتهت بموت مجموعة كبيرة من الشعراء في تتابع غريب "جون كيتس" (١٧٩٥ - ١٨٢١) John keats، وبيرسي شلي (١٧٩٢ - ١٨٢٢)، ولوردبيرون (١٧٨٨ - ١٨٢٤) Lord Byron هي فترة قصيرة لكنها أنتجت من الشعر الغنائي الرائع، ومن تأملات الشعراء وأكثر مما أنتجته أية فترة مساوية لها في تاريخ الأدب الإنجليزي، وليس موضوع هذا البحث الشعر، والشعر فقط، ثم إننا ليس لدينا ما نقوله عن أحد هؤلاء الشعراء وهو "جون كيتس" لأن مطلب "كيتس" كان الجمال في ذاته ولذاته ولم يهتم شعره بالفكر أو الرأي. لكن ثلاثة منهم هم "ورد زورث" و"شللي" و"بيرون" كانت لهم رسالة يريدون لها أن تصل إلى العالم، رغم أن هناك بالطبع شيئاً أكثر من ذلك ما دامت الرسالة شعراً، أما كوليردج فقد أودع رسالة صغيرة في شعره، ذلك أنه بعد أن توقف عن أن يكون شاعراً تحول إلى واعظ أو نبي، وكان لمضمون وعظه صفة المثالية والحلم في آن معاً، فتلك هي المهمة الوحيدة التي على الشاعر إنجازها وقد يكون من المناسب أن نضيف شاعراً آخر، لم يكن شاعراً عظيماً، هو روبرت ساذي Robert Southey (١٧٧٤ - ١٨٤٣) فقد كان لديه هو الآخر شيئاً يريد أن يقوله، وربما كان من الخير أن يقوله نثراً[1].

هؤلاء الشعراء جميعاً مع شعراء آخرين وكتاب نثر إنجليز وفرنسيين، وألمان وإيطاليين - دع عنك الفنانين والمهندسين والموسيقيين - قد تجمعوا معاً في تراث من النقد على أنهم الممثلون للحركة الرومانسية التي قيل عنها

(1) D.C. Somervell, Op., Cit., p.60.

الشيء الكثير، مما يجعل المرء يتردد أن يضيف فقرة واحدة إلى ذلك الكم الهائل الذي كُتِبَ في الموضوع ورغم ذلك فمن الضروري أن نفعل.

وفي إعتقادي أن الدافع الأساسي للحركة الرومانسية يمكن أن يوجد في عبارة بسيطة جداً تلبية نداء الطبيعة، أو كما نقول أحياناً أن تكون قريباً من الطبيعة لقد استقر في العصور الحديثة تحقيق القانون والنظام، والقانون والنظام حتى لو نظما على نحو مثالي (الأمر الذي لم يحدث أبداً) فإنهما يفرضان قيوداً مملة مضجرة على الدوافع التلقائية للفرد. وفضلاً عن ذلك، فإننا نُسلم تسليماً أعمى بكل ما أنجزه أسلافنا، وتجاهل الإصلاحات العظيمة التي أدخلها تراث الأسلاف على ما كان قائماً قبله من تراث(١).

كان جان جاك روسو J.J. Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨) أول نبي عظيم للحركة الرومانسية، كما كانت كتبه التي كُتبت في منتصف القرن الثامن عشر، تقارن باستمرار بين "الحضارة" من ناحية "والطبيعة" من ناحية أخرى، مفضلة الثانية كما كان روسو شديد الولع بجمال الطبيعة لا فقط بما فيها من مناظر خلابة، بل أيضاً "الطبيعة" التي عرضها في بحوثه السياسية هي نوع من جنة عدن، لقد ضل عنها الإنسان، خطأ، وعليه الآن أن يبذل كل ما يستطيع من جهد للعودة إليها والسبب الذي جعل الثورة الفرنسية لم تكن مجرد زوبعة في "فنجان شاي فرنسي" هو أنها كانت عرضاً للمصطلحات السياسية للحركة الرومانسية وسعياً، وراء شيء غامض اسمه "الحقوق الطبيعية للبشر" التي اغتصبها منه بعض المحتالين عندما أوقعوه في حبائل ما يسمى بالحضارة. وبالطبع لم يكن روسو - أو تلامذته - يود العودة بالإنسان إلى حالة الهمجية والتوحش، لقد أرادوا - كما يقال أحياناً أن يأكلوا

---

(1) D.C. Somervell, English Thought in the Nineteenth Century, p.60.

الفطيرة ويحافظوا عليها، ولو أن روسو كان قد رأى نتيجة الثورة الفرنسية لأدانها يقيناً، والواقع أن الحركة الرومانسية كانت مضطرة أن تفقد مثلها الأعلى في السياسة بالغاً ما بلغت قيمة نتائجها السياسية، ومن ثم فقد انتقلت إلى الشعر والفن، والموسيقة والهبت الأحلام الجموحة بـ"شللي" وجوزيف ترنر J.Thurner (١٧٧٥ - ١٨٥١) الرسام الإنجليزي الذي حملت آثاره طابعاً رومانسياً واضحاً والأعمال المتأخرة الرائعة لبتهوفن[1].

ولد "ورد زورث" كبير شعراء الحركة الرومانسية، ونشأ وتربى في منطقة البحيرات أكثر مناطق إنجلترا جمالاً وشاعرية، كما أن جمالها لم يتلفه سواح الإجازات، في تلك الأيام المبكرة كما يقول:

"كانت تأسرني أصوات الشلالات كالإنفعالات الطاغية.

والصخور العالية، والجبال والغابة المظلمة العميقة.

شهوة، وشعوراً، وحباً.

ولم أكن بعد ذلك بحاجة إلى سحر أبعد".

سافر إلى فرنسا عام ١٧٩١ ليتعلم الفرنسية، فأسكرته الثورة الفرنسية، والضغط المالي وحده هو الذي منعه أن يُلقي بنفسه في أحضان حزب الجيروند فعاد إلى إنجلترا ومجرى الثورة الآخر يصل إلى قمته في طغيان نابليون العسكري العدواني الذي خيّب آماله. لقد عبد "ورد زورث" الطبيعة، كمصدر لكل ألوان السكر الحي، كما عبدها كرمز للثورة السياسية، لم تكن الأولى كافية، أما الثانية فكانت خطأً فادحاً، فالطبيعة لا هي كتاب صور، ولا هي لعبة سياسية، إنها أم الإنسان ومسكنه الحق، إنها حوله وداخله وسر الحياة أن تعيش على وفاق الطبيعة، فالإنسان يستطيع عن طريق الطبيعة وحدها أن يربح نفسه.

(1) Ibid., p.61.

وعندما وصل "ورد زورث" إلى هذه المرحلة الثالثة في تطوره بدأ يكتب شعراً عظيماً، هناك خطر المفارقة والخُلف في المقارنة بين "ورد زورث" وبين "وليم كوبت" W. Cobbett (١٧٦٢ - ١٨٣٥) الصحفي والسياسي البريطاني، ومقارنة هدوء الشعراء العظام بضجيج مشاكسي الصحافة، غير أن فلسفة "ورد زورث" في هذه اللحظة هي المرادف الروحي للكوبتية Cobbettism فكوبت يقف في صف الريف ضد المدينة، لأنها الأساس السليم والصحي للحياة اليومية، أما ورد زورث فهو يقف إلى جانب الريف ضد المدينة لأن الله هو الذي صنع الريف، أما الإنسان فهو الذي صنع المدينة. صحيح أن ريف "كوبت" هو الأرض الزراعية أما ريف "ورد زورث" فهو القفار الواسعة والجبال والهضاب، لكنهما مما لا يتعاطفان مع "تقدم" الصناعة الجديدة. لقد قدّم "لسلي ستيفن" Leslie Stephen (١٨٣٢ - ١٩٠٤) تفسيراً بارعاً لواقعة "حب المناظر الجليلة" فذهب إلى أنه لا بد أن يرتبط باقتناع عميق بأن كل شيء مضطرب ومشوش، وقبل كل شيء فإنه لا يدهشنا أن أولئك الذين سئموا من الإنسان على نحو ما هو عليه ينبغي أن يحبوا المناطق التي يبدو فيها الإنسان ضئيلاً بل أضأل ما يكون. ولهذا، فإنه عندما أراد "سويفت أن يعبر عن احتقاره للجنس البشري بيّن كيف تظهر انفعالاتنا الطاغية عبثاً محالاً أمام مخلوق ارتفاعه ست بوصات: وأن الجبال تجعلنا جميعاً ليلليبوت Lilliptians [(١)].

لقد عبَّر "ورد زورث" عن حب الطبيعة - حب الوطن - حب الريف، فضرب أمثلة لأنبل تعبير شعري عن الوطنية الإنجليزية، وذلك في سلسلة من القصائد السياسية التي بدأت عام ١٨٠٢ في إحياء واع لتراث "ملتون"،

---

(١) لسلي ستفن ساعات في المكتبة، مجلد ٢، ص ٢٢١؛ وليلليبوت قوم من الأقزام لا يزيد طول الواحد منهم عن ١٥ سنتمتراً التقى بهم جليفر في أولى رحلاته الأربع التي كتبها الأديب الإنجليزي سويفت.

وأكد المعنى الأخلاقي للقومية على أنها العيش على وفاق مع الطبيعة.

عاش "ورد زورث" حتى سن متقدمة، وعندما مات في منتصف القرن التاسع عشر عاشت عبقريته بعده طويلاً، ولقد كان من طبيعة عبقريته أن يصير محافظاً أكثر فأكثر كلما تقدمت به السن، فانتهى إلى سلب فحسب، فأخذ ينعي "قائمة الإصلاح النيابي" مثله مثل سكوت Scott، وراح يشكك، كأحد المتطرفين من حزب الثوري إذا كان التعليم العام سوف يكون له من الأضرار أكثر مما له من المنافع: "أيكون مفيداً من وجهة نظر عامة أن يتعلم الطفل ما لا يعرفه والداه؟"، لقد كان من أولئك الأشخاص كما قال وليم هازلت W. Hazlitt (١٧٧٨ - ١٨٣٠) الذين فقدوا الطريق إلى اليوتوبيا Utopia، ثم وجدها مصادفة في عشق الطبيعة، ولما كان قد بشر ابان نضجه وعبقريته بالهوية الفعلية بين الله والطبيعة فقد انسحب داخل حصن كنيسة انجلترا وخصص لها مجموعة كبيرة من القصائد الكنسية.

لكن "ورد زورث" الذي بقي تأثيره لأكثر من قرن هو ورد زورث في ريعان الشباب، وهو أثر يصعب جداً تلخيصه في كلمات قلائل، لقد كان الشاعر الإنجليزي المفضل عند أكثر الشخصيات الإنجليزية في المائة عام الأخيرة من "متى أرنولد" حتى لورد جراي، لقد أعطى ليس فقط الانطباع الأول بل الأعمق القائل بأن الحب الصحي المفيد للريف هو الذي ينمو بداخلنا أكثر وأكثر كلما أصبحت الحياة أشد خصوبة، لقد لاحظ أحد النقاد الفرنسيين الأثر المتغلغل "الهواء الطلق" في الشعر الإنجليزي الحديث، وأشار إلى أن كثيراً من المشاهد العظيمة في روايات العصر الفيكتوري الكلاسيكية، قدمت للجمهور في الهواء الطلق وهو لا يجد شيئاً يوازي ذلك في أدب بلاده[1].

(1) C.D. Somervell, Ibid., p.61.

أما صموئيل كوليردج[١] وابن أحد الموظفين في ديفونشير" لكنه تعلم في مستشفى المسيح في لندن، وكان طوال حياته ما لم يكنه "ورد زورث" رجل كتب، لقد تعلم ورد زورث الحكمة من الجبال، أما كوليردج فقد أخذها من المكتبات وهو يصنف عادة مع ورد زورث على أنه من "شعراء البحيرة" وإن لم يعش سوى فترة قصيرة في أرض البحيرات ولم يكتب هناك شيئاً يذكر، لقد تلونت رجولته المبكرة بفرشاة الثورة حتى أنه خطط مع شقيق زوجته "ساذي" لإنشاء مجتمع مثالي في الولايات المتحدة، وليس ثمة حاجة إلى القول بأنه لا شيء يعادل تطلعاته الصادقة.

زار ألمانيا في ١٧٩٨ ليرتوي من الفلسفة الألمانية الجديدة فكان من أوائل الذين قد مدّوا تصورات هذه الفلسفة إلى إنجلترا وكان المبشر بتكوين المدرسة المثالية الفلسفية التي سوف تلتقي بها ابتداءً من الباب الثالث، لقد كان أوران نضج عبقريته الشعرية عميقاً، لكنه للأسف قصيراً وانتهى مبكراً، وتنتمي قصائده لمنطقة الخيال الخالص غير المقيّد، وفي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر أصبح مدمناً للأفيون وسقط في حال من البؤس وكان يشرف عليه دكتور "جلمان" الذي عاش معه من ١٨١٧ فصاعداً حتى وفاته عام ١٨٣٤، ولم يعد في أيامه الأخيرة شاعراً بل حكيماً محاطاً بمجموعة من التلاميذ المتحمسين المشغوفين باكتشاف أسرار فلسفته غير المتماسكة.

كتب كارليل سيرة حياة لأحد تلاميذه "جون سترلنج" وهي تحتوي في فصل لا يستطيع من كتبوا عن كوليردج مقاومة الاقتباس منه.

كان كوليردج في تلك الأيام يجلس على حافة تل "هيجهيت" المنحدر

---

(١) سوف نتحدث عن فلسفة كوليردج بعد قليل، ونحن هنا نعرض له كأحد رواد الرومانسية.

وينظر إلى لندن متأملاً دخانها المضطرب، كالحكيم الذي هرب من معركة الحياة التافهة وانجذب نحو أفكار من الأرواح الشجاعة، إن الرجل الجليل وحده في تلك الأيام السوداء أنقذ عرشه، عرش الرجولة الروحي، وهرب من المذاهب المادية السوداء والطوفان الثوري، وبقي مع "الله والحرية والخلود" ملكاً على كل البشر.

ولا يمكن لشيء أن يتدفق غزيراً مثل حديثه.. ومضمون حديثه رثاء على الوضع المتردي للعالم الذي غاص إلى الحضيض عندما استسلم للإلحاد والمذهب المادي، وامتلأ بالمعتقدات الخسيسة الخاطئة، والحل في رأيه إحياء الكنائس الإنجليزية الميتة، لا بد للكنيسة الإنجليزية التي ماتت أن تستعيد الحياة من جديد. ولم لا؟ الواقع أنها لم تمت وإنما روحها نائمة فحسب، إن الفلسفة الإلحادية صحيحة من جانبها لكنك لو أيقظت الكنيسة لماتت هذه الفلسفة من الجوع، لكن كيف، لكن كيف؟ يجيب "كوليردج" بالانتباه إلى "عقل" الإنسان وبتقيد "الفهم" في سلاسل، إن كل شيء يعتمد على التفرقة بين "العقل Vernunft والفهم Verstandعند الألمان لو أنك فهمت ذلك جيداً.."، وهي تفرقة هامة سوف نعرض لها بعد قليل.

كانت هذه سخرية وتهكماً كما هي عادة كوليردج، ورغم ذلك فإن نظرية كوليردج عن الكنيسة رغم روعتها في الصورة التي صاغها فيها، كان لها مغزى حقيقي، وتأثير حقيقي على فكر الجيل التالي، لقد رأى أن الكنيسة القومية قد انحرفت عن وظيفتها الأصلية، ولا بد أن تعود إلى أنشطتها الرفيعة التي ضاقت منذ عصر الإصلاح الديني.

وكان "كوليرد ج" يرد على الاعتراضات التي وجهها النقاد المعارضين للمسيحية من اتباع "فولتير" والذين ذهبوا إلى أن تعاليم الدين قد أصبحت لا تصدق، فقال "كوليردج" إن ما يبدو أنه غير معقول ولا يصدق أمام الفهم

المحض سوف يكون له ما يبرره، أما "العقل" ولقد بدت هذه المصطلحات حجر عثرة أمام "كارليل" غير أن كوليردج يقول أنا أعني بالعقل "شيئاً قريباً جداً مما نسميه بالحد من "الإيمان"، أما "الفهم" فأنا أعني به ما نسميه "بالعقل" Reason، إنه لمألوف جداً بالنسبة لأي شخص يفكر في الموضوع أن القضايا الأساسية في الدين: وجود الله مثلاً، ليست قابلة للبرهان على نحو ما يفهم البرهان في العلم، وعلى الرغم من أن كثيراً من العقلاء والحكماء لا يزالون يعتقدون أن الله موجود ولا بد أن يقولوا إن اقتناعهم، بوجوده يزداد ثباتاً وقوة أكثر مما يمكن أن يفعله البرهان "العقلي"، إن قوة الدين لا تقوم على مبررات عقلية بل على مبررات تفوق العقل، وفي حديثه نبرة كانطية لا تخفى على نحو ما سنعرف بعد قليل.

لقد ادعى "كوليردج" أنه مسيحي، وقد كان كذلك، وإن كان كثير من معاصريه يرفضون هذه الدعوى لأن آراءه كانت ليبرالية خطرة، فقد كان فيما يبدو أول من استخدم كلمة Bibiolat أي المغالاة في إجلال الكتاب المقدس يشير بها إلى الاعتقاد الخرافي في عصمة الكتاب المقدس. وهي في نظره ألد أعداء الديانة المسيحية، والواقع أن مدرسة "الكنيسة الرحبة" كلها التي جاءت في الجيل التالي وكان بنيامين جويت أحد أسلافها قد تأثرت تأثيراً قوياً بكوليردج.

بعد موته بسنوات قليلة كتب عنه "جون ستيوارت مل" كلمة تقدير هامة وجعله يتفق مع مدرسة بنتام الإلحادية التي تقول إن العقل وحده يكفي، ومع ذلك فقد ذهب مل عندما نضج إلى أن مذهب بنتام رغم صدقه، فإنه فلسفة للحياة غير مكتلمة تماماً، ولقد تحدث عن بنتام وكوليردج كما كانا "العقول البذرية" للعصر، ورغم أنه كان يقول عن نفسه إنه من أتباع بنتام

فإن كوليردج رغم غموضه وصل إلى جانب من الحقيقة أكثر عمقاً من العرض العقلي لنظرية "أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس" التي نادى بها مذهب المنفعة العامة.

كان "روبرت ساذي" الصديق الحميم لـ"ورد زورث" و"كوليردج" وكان، على خلافهما، رجلاً عادياً إلى حد ما، رجل أديب قدير وموهوب يتمتع بجميع الفضائل المألوفة، ومؤلف لعدد من القصائد الطويلة، لكنه بالقطع، دونهما قدرة ونبوغاً، ومهما يكن من أمر منزلته إلى زميليه ففي شعره أجزاء بلغت من الروعة حداً يدعو إلى الإعجاب، وقد كان لشعره أثر غير قليل في عصره، وهو يمثل رومانسية ذلك العصر تمثيلاً صادقاً.

وليس ثمة ما يدعو إلى الاسترسال في الحديث عن الشعراء الرومانسيين الإنجليز الذين عبّروا في شعرهم عن عواطفهم الجياشة كرد فعل لعصر التنوير بجفافه العقلي من ناحية وكتمهيد لليهيجلية الإنجليزية التي حاولت حل الصراع الذي خلفته الثورة العلمية بين "العلم والإيمان" بين المبادىء الإلهية النابعة من الروح العلمية، والنظرة الدينية الغريزية للعالم التي لا يمكن انتزاعها من النفس البشرية.

بقي أن نشير، في عبارة موجزة، إلى اثنين من الأدباء كانت لهم فلسفتهم الخاصة التي أثّرت على نحو مباشر في تمهيد التربة الإنجليزية لظهور الفلسفة المثالية والإنحراف بالتيار الإنجليزي التجريبي التقليدي نحو الفكر الألماني بصفة عامة. أما الأول، فهو توماس كارليل، والثاني هو صامويل كوليردج الذي سبق أن تحدثنا عنه من قبل كأحد طلائع الرومانسية في الشعر.

خامساً: ادباء فلاسفة

(١) توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١):

من الأمور التي تجدر ملاحظتها أن الشعر والأدب بوجه عام قد هيأ الجو الذهني في إنجلترا إبان العصر الفيكتوري لتلقي نظرة مثالية عن العالم، وكان من أهم العوامل التي ساعدت على البدء في الحركة الفلسفية على التخصيص، ذلك العمل التمهيدي الذي قام به في النصف الأول من القرن التاسع عشر أدباء فلاسفة خارج الأوساط الفلسفية المحترفة، وكانت الرومانسية كما ذكرنا عاملاً هاماً في ظهور تلك النظرة الجديدة إلى العالم، والموقف الجديد الذي حلّ محل صور التفكير العتيقة الموروثة من عصر التنوير.

كان "كارليل" أعظم أنبياء العصر الفيكتوري، فقد أصاب أسلوبه القوي وخياله الجامح الشباب المثقف بالدوار في ثلاثينيات القرن الماضي، وما أن حل العقد الرابع حتى كانت أفكاره الثورية ونقده الاجتماعي قد لفتت إليه أنظار كبار المفكرين من هذا الجيل، فشهد له: ديكنز (١٨١٢ - ١٨٢٠) وبراوتج (١٨١٢ - ١٨٨٩) وتنسون (١٨٠٩ - ١٨٩٢) الذين أسرتهم جميعاً سيطرته النبوية، فقد وجّه سهام نقده إلى الحياة الثقافية في إنجلترا: الديموقراطية، وتشريعات بنتام، والبروتستانتية، وحركة أكسفورد، والكاثوليكية الجديدة. يقول عن الجري وراء الثروة "إنها أنجيل الشيطان الجشع" أما علم الاقتصاد السياسي فهو العلم الكئيب الموحش المقبض للنفس، ومجلس العموم هو "محل كلام" لا يصلح للحكم، أما الديموقراطية فهي خُلف محال في مجتمع "أغلبه من الحمقى"! والزنوج أفضل في عبوديتهم من الأحرار. أما التقوى البروتستانتية فهي تستر نفسها "بملابس عبودية قديمة" من الأفضل طرحها كما تطرح الأسمال البالية. ويقول عن نظرية التطور "أما الفكرة التي تقول إن البشر قد تطوروا من القردة، فإن القردة وحدها هي التي تسمح بمثل

هذا التفكير".

لقد كان "كارليل" نبياً وواعظاً، كما كان مفكراً قلقاً متمرداً حاد الانفعال، فإذا بلغ الحقيقة فإنه يبلغها بنبضات قلبه، بالغريزة لا بالحجة العقلية، لقد كان أديباً عظيماً لأنه كان يملك شخصية حيوية نشطة، يعرض آراءه بطريقة فذة وبأسلوب غريب.

ولد لأب بناء ماهر، وكان أكبر أخواته التسعة، أرسله أبوه إلى مدرسة القرية ثم المدرسةالثانوية، ولما كان الفتى ذا نبوغ ظاهر فقد قرر والده أن يبعث به إلى جامعة "ادنبره" ليتلقى تعليمه العالي في الدين إعداداً له ليكون فيما بعد قسيساً.

وكان يشتغل ليكسب قوته إبان دراسته الجامعية، فأخذ كارليل يشتغل بالتدريس بعض الوقت، ثم ما لبث أن تبين في نفسه نفوراً شديداً من الموضوعات التي يدرسها، فانحرف عن ذلك الطريق ليكتب مقالاً هنا ومقالاً هناك، ثم ليدرس اللغة الألمانية، وفي هذه الدراسة كانت ولادته الأدبية، فقد انفتحت له آفاق واسعة حين قرأ "جوته" فعرف كيف يصوغ إنجليزيته صياغة المانية، ثم كيف يفكر.

وعلى الرغم من أن "كارليل" فقد إيمانه بالعقيدة المسيحية في فترة مبكرة من حياته، فإنه لم يكف أبداً عن أن يكون "بيوريتانيا" في جوهره، بيورتاني بلا عقيدة! لم يفقد أبداً احتقار "البيورتاني" لـ"دار الغرور" ومعاييرها ومقاييسها وعاداتها، ولم يتوقف قط عن اليقين بأن القيم الأخلاقية هي وحدها القيم الحقة، وأن الأخلاق هي شيء مختلف أتم الاختلاف عن "المنفعة" أو "السعادة" هي شيء وهبه الله لنا من عالم آخر، رغم أن الله وعالمه الآخر تغطيهما سحب كثيفة من بلاغة كارليل. والعمل عنده واجب مقدس على الإنسان، واحتمال المكاره وفي سبيله فرض واجب. وليست السعادة التي

ننشدها جميعاً إلا شعور الاطمئنان الذي نحسه إذا ما أدينا واجبنا. إن العمل المتقن معناه النظام، والنظام شيء تمناه كارليل لبلاده، بل للإنسانية جمعاء، متأثراً في ذلك بما درس من الأدب الألماني والروح الألماني.

ولقد حظي ذلك الحماس الملتهب للقيم الأخلاقية باحترام جم عند معظم المفكرين والسياسيين والأدباء، بل إن العالم البروتستانتي قبل كارليل على أنه حليف قوي وتغاضى عن بذاءاته الدينية[1].

لقد ظهر كارليل في عصر تفكك عبَّرت عنه فلسفة "هيوم" تعبيراً كاملاً عندما فصلت الذات عن الموضوع، والمثال عن الواقع، والفرد عن المجتمع، والمتناهي عن اللامتناهي... إلخ، ثم عادت إلى تفكيك الذات نفسها إلى حزمة من الإدراكات الحسية كما سبق أن رأينا، ولهذا فقد كانت الحاجة ماسة إلى فكر جديد يعيد توحيد ما قسَّمه العقل، في حاجة إلى نبضات القلب التي تعيد بناء الركام المتخلف من عملية التدمير، ولقد شعر كارليل بهذه الحاجة، وعبَّر عنها بقوة لا مثيل لها، ولقد كان أسلوبه الأدبي قادراً على ذلك، بل إنه اقتنع أن "كانط" لبى المبدأ الذي نحتاج، إليه وإنْ لم يعرف سوى القليل من مؤلفاته، وأقل منها عن خلفه هيجل[2].

والحق أن كارليل كان يحمل تقديراً عالياً للمفكرين والأدباء الألمان ويصفهم بأنهم "الرجال العظام" فما صنعه هؤلاء الرجال، كان بالنسبة لي أشبه بانبثاق شعاع من النور وسط ظلمة حالكة أحاطت بي وتهدد بابتلاعي[3]"، فإذا سرنا قليلاً وجدناه يقرأ عام ١٨٢٦ "نقد العقل الخالص" لكانط ويفهمه "فهماً جزئياً" ويضع خطة لتثقيف أبناء بلده "الجهلة" وتنويرهم

---

(1) D.C. Somervell, Op., Cit., p.147.
(2) J.H. Muirhead, The p.147.
(3) Ibid., p.132

بالجدارة الحقة لهذا المذهب، وهو يقتبس رأي فلهلم شليجل في الفلسفة الكانطية من حيث أثرها المتوقع على الثقافة الأوروبية، فإنها تقف على صعيد واحد مع الإصلاح الديني"(١).

كان "كارليل" من أولئك المفكرين الذين يؤلمهم إلى أقصى حد أن يفقدوا أيمانهم الديني، ولقد وجد بعض العزاء عند فلاسفة الألمان بما لديهم من نظريات عن الظاهر والحقيقة Appearance & Reality فالعالم الخارجي - عالم الظاهر - تعرفه حواسنا وتكشفه علومنا على أنه مجرد "ظاهر"، أما الحقيقة فهي مقابلة غير المرئي، أنها الجانب الإلهي منه، وهذا الجانب يقف من الظاهر، موقف الروح من الجسد.

وفي أول عمل أصيل لكارليل استخدم أستاذاً ألمانياً متخيلاً هو تويفسدروخ Teufesdroch (وهي تعني حرفياً "روث الشيطان") لينطلق بلسانه، وهذا الكتاب الشهير الذي ما زال يقرأ حتى الآن هو "سارتر رزارتوس Sartor Resartuŝ (أو الخياط يرفو) عام ١٨٣٣ عارضاً فيه "فلسفة الملابس" وهو مثل "رحلات دجلفر التي كتبت قبله بمائة عام، هجاء ونقد لكل شيء. فالملابس في مظاهرها وأشكالها التي حصر لها ابتداءً من ملابس "تتويج الملك حتى أوراق التين هي العرف والتقاليد التي بنيت عليها الحضارة، فإذا نزعتها فماذا يتبقى لك؟ والكتاب مليء بالأشياء الغريبة، وبألوان التعمية والغموض، مليء بفقرات مقتبسة حول كل شيء تحت الشمس من أضرار الزمان والأزل إلى العصافير والطيور الصغيرة، أما فلسفة الملابس "فهي مجاز رائع وأمين للمذهب المثالي عند كارليل، فالملابس هي رموز تغطي عالم الحقيقة تماماً كما تغطي الجسد في الإنسان أو قل إن العالم المادي رداء يغطي العالم الروحي الذي ينبغي علينا أن نسعى إليه. وهكذا أصبح "كارليل" جسراً

---

(1) Ibid.

حياً بين المثالية الألمانية والثقافة الإنجليزية، وسفيراً أو ممثلاً للروح الألماني في بلاده ولقد أدّى هذه المهمة بإصرار وجرأة، وأثّر في كثير من فلاسفة الهيجلية الجديدة في إنجلترا، لا سيما "هتشسون سترلنج" الذي كان يصفه طوال حياته بأنه "الأستاذ، والمُعلّم، والنبي"، وكان صديقاً شخصياً له كما تكشف المراسلات بينهما التي عرضتها ابنة سترلنج في كتابها عن أبيها[1].

(٢) كوليردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤):

أحد رواد الحركة الرومانسية في الثقافة الإنجليزية في أوائل القرن التاسع عشر، قامت فلسفته على النظرة المثالية أو الروحية إلى الوجود، فالأشياء لا تنحصر حقيقتها في ماديتها، بل هي وسائل للتعبير عن روح الوجود الكامنة وراءها، فهو ينظر إلى الظواهر الطبيعية ليجد وراءها فكرة أو روحاً اتخذت هذه الأشياء التي نراها وسيلة للتعبير عن وجودها، ومن هنا فقد كانت لكوليردج أهمية خاصة بين الشعراء والأدباء الإنجليز، فهو لم يكن شاعراً ملهماً فحسب، بل كانت له أيضاً مواهب فلسفية أصيلة. وكان يسعى دائماً إلى التعبير عن نظرته الروحية إلى العالم تعبيراً نظرياً إلى جانب التعبير الفني، فبعد اضطرابات وثورات متعددة وصل أخيراً إلى نوع من الميتافيزيقا الروحية التي يمكن التعبير عنها بالحكم الرائعة والأقوال الموجزة أفضل مما يعبّر عنها بالطريقة المنهجية الدقيقة، وقد وقف في هذه الآراء موقف المعارضة الشديدة للآراء الفلسفية السائدة في عصره وبلده، ولا سيما مذهب المنفعة التجريبي عند بنتام الذي كان هو المذهب العصري المنتشر عندئذ، ومن الملاحظ أن الأوساط الفلسفية المتخصصة ذاتها كانت تعترف أحياناً بأن كوليردج قد أدخل إلى الفلسفة الإنجليزية روحاً جديدة لم تشترك في شيء مع الآراء الراسخة السائدة، فمع هذه الروح تدفق إلى إنجلترا لأول

(1) Amedia Stirting, J.H. Strting.

مرة مجرى واسع من المثالية الألمانية، وبفضله دخلت الفلسفة الألمانية لأول مرة في إطار الثقافة العقلية الإنجليزية.

درس "كوليردج" مذهب كانط بالتفصيل وأخذ عنه التفرقة التي يقيمها بين نوعي النشاط العقلي اللذين يسميها "الفهم" و"العقل" وخلع عليها أهمية كبرى في مذهبه، غير أنه رفض أن يأخذ ببقية المذهب الكانطي، فلم يقبل ما ذهب إليه كانط من عجز العقل، من الوصول إلى حقائق الأشياء في ذاتها، وقصره على الظواهر فحسب، ويعارض كانط حين يقول إن قوة العقل النظري لا تستطيع أن تتعدى حدود الفهم، ولهذا فهو يذهب إلى أن التحليل النقدي أو الصوري كما وضعه كانط تحليل سليم طالما اعتبرناه منطقاً فحسب، أما إذا أخذناه كأساس للفلسفة فإنه لن يؤدي بنا إلى الحقيقة! إذ إن هناك مستوى من التفكير أسمى من مستوى التحليل الصوري، ومهما يكن من شيء فقد تركت دراسته لكانط آثاراً واضحة في تفكيره[١]، غير أن تأثير "شلنج" كان أعمق إذ إن تعاليمه في الكونيات والجماليات قد اجتذبته وهزته من الأعماق، بل وكادت تستحوذ عليه تماماً في بعض الأحيان، وقد اثبتت الأبحاث الأخيرة أنه درس كتابات متعددة لفشته وهيجل أيضاً ودوَّن بعض التعليقات الهامشية عليها، ولقد أدّت هذه الدراسات بكوليردج إلى نقد المنطق الصوري الذي يقوم في رأيه على موقف ثنائي، فهناك باستمرار مجموعة من الحدود الزوجية المتناقضة بلا حد وسط يحاول التوفيق بينها، فهناك مثلاً التناقض الإيجابي والسلبي أو بين الكلي والجزئي، أو بين الوحدة والكثرة بحيث إذا تصورنا أن أحد هذين الحدين يعني شيئاً حقيقياً موضوعياً قررنا أن الحد الآخر يدل على شيء صوري ذاتي. وهذا في نظر

(١) انظر فيما يتعلق بالعلاقة بين كوليردج وكانط، كتاب الدكتور محمد مصطفى بدوي، «كوليردج»، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، رقم ١٥، ص١١٧ وما بعدها.

كوليردج يناقض جوهر التفكير، لأن الغاية الأولى للتفكير هي رد الكثرة إلى الوحدة وتحقيقاً لإتحاد بين الجزئيات، ويأخذ على كانط أنه حفر هوة واسعة بين الذاتي والموضوعي وأنكر قدرة العقل النظري على تجاوز الاختلافات التي يخلقها الفهم وعلى الوصول إلى الوحدة بين المختلفات، والتي تستطيع أن تضفي عليها الحقيقة، وقصر مهمة الفهم على الظواهر وحدها، واضعاً بذلك الحقيقة في عالم لا سبيل للعقل أن يصل إليه. ويعتقد "كوليردج" أن كانط لو طوّر فكرة الثلاثية التي اتبعها في تصنيف المقولات، لتمكن من إزالة التناقض بين الذات والموضوع ولجعلهما جانبين مكملين لموجود يوحِّد بينهما ويعلو عليهما. ولهذا كله فإنه علينا ألا نبتدأ من فكرتين متناقضتين نفترض أن أحدهما مصدر الحقيقة، وبدلاً من الإثبات والنفي اللذين هما وسيلة المنطق الصوري يصبح لدينا ثلاثة حدود هي الهوية والقضية ونقيضها. وهذا المنطق الثلاثي الذي أخذ به كوليردج مصدره المباشر في الواقع هو شلنج الذي أخذه بدوره من "فشته"، وهكذا لن نجد المبدأ في الذات بوصفها ذاتاً متميزة عن الموضوع أو في الموضوع منفصلاً عن الذات، بل لا بد أن يكون المبدأ فيما هو ليس ذاتاً فحسب، وليس موضوعاً فحسب وإنما فيما هو وحدة بين الاثنين[١]، ويظهر هذا المبدأ في "الأنا" الذي سأطلق عليه ألفاظ الروح والنفس والوعي الذاتي بلا تمييز، ففي هذا المبدأ وفيه وحده يتّحد الموضوع مع الذات، والوجود مع المعرفة بمعنى أن أحدهما يتضمن الآخر ويفترضه[٢].

ويتخذ كوليردج من التفرقة بين "الفهم" و"العقل" أساساً لموقفه الديني،

(١) راجع النصوص التي ذكرها الدكتور محمد مصطفى بدوي في نهاية كتابه السالف الذكر عن «كوليردج»، لا سيما النص الثاني عشر، ص١٩٤ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق.

كما جعله أساساً للمنطق والميتافيزيقا، فالعقل هو العضو الذي له نفس العلاقة بالنسبة للموضوعات الروحية، ولما هو كلي أبدي ضروري وهو كالعين بالنسبة للظواهر المادية العارضة، وهو عضو اللامحسوس، أو القوة التي تمكننا من إدراك ما فوق الحس، بينما الفهم هو الملكة التي بواسطتها نعمم الظواهر المدركة وننظمها حسب قوانين معينة، كذلك يعتقد كوليردج أن العقل والموضوعات الخاصة به شيء واحد: فالله والروح والحقيقة الأزلية وما إليها هي موضوعات العقل، ومع ذلك فهي جميعاً العقل ذاته، ونحن نسمي الله العقل الأسمى، وهذا في الواقع هو الموقف المثالي الذي يرى في العالم تعبيراً عن الأفكار المقدسة، ويعتبر العقل إنعكاس هذه الأفكار في أذهاننا وليس الدين سوى تأمل هذه الأفكار[1].

(١) المرجع نفسه، ص١٢٤.

الباب الثاني

البذور والبراعم

الفصل الأول
المدرسة الاسكتلندية

أولاً: تمهيد

لن نجهد أنفسنا كثيراً في استقصاء المدارس الفلسفية التي سادت الفكر الإنجليزي قبل ظهور الهيجلية الجديدة، فذلك عمل يخرج بنا عن نطاق بحثنا، لكن ما نود أن نعرض له هو التراث الفلسفي البريطاني الذي ساد الجامعات الإنجليزية - في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وكانت له صلة مباشرة أو غير مباشرة بالتمهيد لاستقبال الهيجلية الجديدة التي حلّت محله، وهنا لا بد أن نضع في ذهننا مجموعة من الملاحظات الهامة على النحو التالي:

أولاً: لا شك أن تيار الفكر الفلسفي متصل، بمعنى أن المدارس الفلسفية التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر استمرت قائمة، في الأعم الأغلب، حتى أوائل القرن التاسع عشر.

ثانياً: أن أهم مدرستين ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر هما:

(أ) المدرسة الاسكتلندية.

(ب) المدرسة النفعية.

وسوف نعرض للأولى في هذا الفصل، وللثانية في الفصل القادم.

ثالثاً: كان الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١٦ - ١٧٧٦) هو البحيرة التي تفرعت عنها هاتان المدرستان بطريقتين مختلفتين الأولى كرد فعل سلبي والثانية كرد فعل إيجابي.

رابعاً: إذا كان هيوم هو الجدّ المباشر لهاتين المدرستين الهامتين - الاسكتلندية والنفعية، فلا بد أن نقف قليلاً عند ما يسمى "بطريق الأفكار" وهو الطريق الذي سارت فيه الفلسفة الإنجليزية قبل هيوم، بحيث كانت فلسفته نتيجة حتمية لهذا الطريق.

ثانياً: طريق الأفكار

شق هذا الطريق ومهَّده "جون لوك" (١٦٣٢ - ١٧٠٤) John Locke عندما ذهب إلى أن الأفكار هي الوسيط بيننا وبين الأشياء، وهو يعرف الفكرة على النحو التالي:

١- الفكرة "هي ما يصلح أن يكون موضوعاً للفهم عندما يفكر الإنسان"[١]. ويقصد "لوك" بالتفكير معنى أرجع بكثير مما نفهمه الآن من هذا اللفظ، فقد كان التفكير في القرن السابع عشر يكاد يرادف كلمة الوعي، وهذا هو المعنى نفسه الذي كان عند ديكارت، وظل كذلك في الواقع حتى عصر هيجل! وهكذا فهم "لوك" التفكير على أنه يشمل الإدراك، والتصوّر، والرغبة، والإرادة، والتخيل... إلخ، باختصار جميع العمليات المعرفية للذهن أياً كان نوعها، ويصبح الذهب في هذا الجانب من طبيعته هو "الفهم" ويعني "لوك" بموضوع الفهم ما يكون حاضراً أمام الذهن أو ما يُفهم أو

---

(1) Quoted by Wetts Cunnigham: The Idealistic Argumenx, p.3, Published by Century Co. New York & London, 1933.

يدرك، فهو عندما يكون موضوعاً أمام الذهن فإنه يكون "فكرة في الذهن" فهذه الورقة التي أكتب عليها تتحول إلى فكرة أو مجموعة أفكار، وهكذا تكون الفكرة هي "الموضوع المباشر"، للفهم كما يخبرنا "لوك" أو هي الوسيط بين الذات والموضوع.

٢- يمكن تقسيم الأفكار من حيث مصدرها إلى مجموعتين أساسيتين: المجموعة الأولى: أفكار آتية من الخارج وهي التي تتعلق بالإحساس Sensation. والمجموعة الثانية: أفكار حية من الداخل وتتعلق بالتأمل النظري وهو يقصد بالمجموعة الأولى: مجموعة الأفكار التي تأتي إلينا من خلال الحواس الخمس: البصر، والسمع، والشم، واللمس، والذوق. والمجموعة الثانية هي التي تأتي من الداخل وهي مجموعة من الأفكار التي يستشفها الذهن من ملاحظة عملياته الخاصة مثل: الإرادة، والرغبة، والشعور، والتفكير.

٣- ثم يعود "لوك" فيقسم الأفكار من حيث طبيعتها إلى أفكار أولية: كالشكل والحجم والكتلة.. إلخ وثانوية: كاللون، والطعم، والمذاق.. إلخ أي الأفكار الآتية من الحس.

والواقع أن الأفكار الآتية من الحواس هي التي تهمنا الآن بالدرجة الأولى:

٤- أنه يقول عنها إنها لا توجد في الذهن بغير سبب: فلديّ "فكرة" عن لون الورقة، أو ملمسها، أو رائحة الوردة... إلخ، فما هو سبب وجود هذه الأفكار في الذهن؟ يجيب لوك ببساطة" هذه الأفكار لم يخلقها الذهن نفسه وإنما استمدها من الأشياء الخارجية، ومن ثم فأسباب "أفكار" الموضوعات النفسية، هي الأشياء الموجودة في العالم، والمستقلة عن الذهن: هذه الورقة وتلك الوردة... إلخ.

٥- وهكذا نجد أن كل "فكرة" من أفكار الحس مثل اللون والرائحة والملمس..إلخ موجودة في الذهن بقوة تمثيلية أي أنها موجودة كسفير عن الشيء الخارجي الذي تشير إليه، أو هي رسول ينوب عن هذا الشيء فهو الذي اشتقت منه وهي تمثله في الذهن، ووظيفة السفير أو الرسول التي تقوم بها (أي الإشارة إلى الموضوع) تضمنها - إلى حد كبير - الرابطة السببية مع الموضوع، رغم أن "لوك" يبدو في بعض الأحيان وكأنه يريد أن يقول إن إشارة الفكر إلى الموضوع الخارجي هي ضرورة منطقية، وليست مجرد رابطة سببية، ما دامت التفرقة بين الأفكار الحقيقية وغير الحقيقية (الكاذبة أو الوهمية) ستكون بغير معنى بمعزل عن إشارة الفكرة إلى الموضوع الخارجي الذي استمدت منه[1].

لو أردنا الآن أن نلخص - بقصد التوضيح - موقف "لوك" لقلنا: هناك باستمرار ذات وموضوع، ذهن يعرف وموضوع يُعرف، وهو مستقل عن الذهن الذي يعرف، وهناك أيضاً "فكرة" في هذا الذهن تتم من خلالها عملية المعرفة بوصفها وسيطاً لها، فمن خلال هذه "الفكرة" يعرف الذهن الموضوعات الخارجية، وهذه هي النظرية التي سوف يسميها "توماس ريد" على نحو ما سنرى بعد قليل باسم "نظرية الأفكار" Theory of Ideas.

والخطوة التالية - منطقياً وتاريخياً أيضاً - هي التي قام بها الأسقف باركلي Bishop Berkeley (١٦٨٥ - ١٧٥٣) الذي وجد نفسه غير قادر على تقبل التفرقة التي أجراها "لوك" بين الفكرة "في" الذهن، والموضوع الخارجي المستقل عن هذا الذهن، ومن ثم فقد اندفع إلى صيغته الشهيرة "الوجود هو الإدراك أي أن توجد يعني أن تكون مدركاً أو أن وجود الشيء هو إدراكه.. إلخ".

(1) Watts Cunningham: The Idealistic Argument, p.4.

وتسلسل البرهان الذي دفع باركلي للأخذ بهذه النظرة يسير على النحو التالي:

١- ما دامت الأفكار هي وحدها التي تكون "في" الذهن أثناء عملية المعرفة حسب افتراض لوك - فإنه ينتج من ذلك في الحال: إنه لا يمكننا معرفة أي موضوع يكون مختلفاً عن الأفكار، ومن ثم فإن كل ما نعنيه "بالموضوع" من حيث هو موضوع معروف، أو يمكن أن يعرف هو فقط فكرة... أو "مجموعة من الأفكار".

٢- غير أن الأفكار لا يمكن أن يكون لها وجود إلا من حيث هي حاضرة في ذهن ما، إذ من العبث الحديث عن فكرة لا ترتبط بذهن ما، فوجود الأفكار يعني أن تكون مدركة، وبالتالي فعندما نتحدث عن موضوعات، فإن كل ما نعنيه بهذا اللفظ هو الأفكار، ومن ثم فعندما نتحدث عن وجود الموضوعات، فإننا نعني أنها مدركة.

٣- إفتراض وجود مادة خارج الذهن ومستقلة عنه، هو افتراض عندما يناقش بإمعان ويظهر إلى النور، سوف يتضح في الحال أنه لا بد أن يكون واحداً من اثنين لا ثالث لها: إما أنه افتراض لا معنى له، أو أنه يحتوي على تناقض. فإذا كنا نعني بهذه المادة الخارجية: الموضوعات الحسية، فإن ذلك يحتوي على نقائض ما دامت الموضوعات الحسية تتجلى في صورة افكار، ولا وجود للأفكار كما سبق أن رأينا، إلا من حيث ارتباطها بذهن ما، ولو افترضنا أن المادة المستقلة هي "جوهر" Substance يكمن خلف الكيفيات الحسية للموضوعات الخارجية، ويكون حاملاً لها فإنه في هذه الحالة لن يكون شيئاً آخر سوى تجريد فارغ لا معنى له.

وهكذا يذهب باركلي إلى أن القضية التي تقول إن "وجود الأشياء يعني أنها مدركة لا تقرر، في رأي باركلي شيئاً جديداً في الواقع، وإنما هي مجرد

صياغة واضحة ودقيقة لما تقبله الفلسفة بصفة عامة، ويوافق عليه "الحس المشترك" Common Sense.

ولقد كان تحليل "هيوم" David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) كما هو معروف، لطريق الأفكار عند "لوك" و"باركلي" هو الذي أدّى به في النهاية إلى النتائج الشكية، فقد رأى هيوم أننا لو قبلنا رأي لوك في الإدراك التمثيلي (أي أن الأفكار في عملية الإدراك تمثل الموضوعات الخارجية) كنقطة بدء، لوجدنا أنفسنا مدفوعين إلى النتيجة التي تقول إنه ليس ثمة مبرر لإفتراض - لا فقط وجود الموضوع الخارجي المستقل كما ذهب باركلي، بل وجود ذهن مستقل ايضاً! وذلك يفتح الباب أمام المذهب الشكي على مصراعيه، وبسبب مبررات ماثلة للمبررات التي تمّ على أساسها رفض وجود الموضوع الخارجي المستقل، ذلك لأن الذهن، بدوره ليس فكرة، ومن ثم فلا يمكن "أن يصلح كموضوع للفهم عندما يفكر الإنسان" (حسب تعريف "لوك" السابق للفكرة)، وبالتالي فهو إما أنه لا يمكن معرفته، أو أنه يمكن معرفته لكن بطريق آخر غير "طريق الأفكار" - لكن ليس ثمة طريق آخر للمعرفة، ومن ثم يكون الذهن كشيء متميزاً عن الأفكار - لا معنى له "فالذهن ليس سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية، أو بمصطلحات "لوك" ليس سوى مجموعة من الأفكار، أنه نوع من المسرح الذي تتوالى في الظهور عليه مجموعة من الإدراكات الحسية المتنوعة. "وهكذا تنحل العقول Minds، مثلما تنحل الموضوعات الخارجية تماماً - إلى مجموعة من الأفكار أو الإدراكات الحسية، وليس ثمة ما يدعو إلى التمسك بوجود موضوعات تجاوز الفكر أو الأفكار التي افترضنا أنها تمثلها، ليس ثمة ما يبرر وجود ذهن "تقيم" فيه الأفكار، بل على العكس نفس تسلسل البرهان الذي أدّى إلى النتيجة السابقة - وهي إلغاء وجود الأشياء الخارجية المستقلة - يؤدي

كذلك إلى نتيجة مماثلة - وتلك نتيجة فشل "باركلي" في رؤيته لا لشيء إلا أنه رفض السير في الطريق الذي بدأه حتى نهايته.

وهكذا، أدّى "طريق الأفكار" عند هيوم إلى السقوط في هاوية مذهب الشك فالموضوعات تنحل إلى إدراكات حسية (أفكار) من ناحية، كما أن الذهن يقع في تفسير مماثل من ناحية أخرى، وهكذا أصبحت الأفكار في تحليل "هيوم" القوى (الأفكار) التي كانت موجودة عند "لوك" في الذهن ممثلة لعالم الموضوعات الخارجية المستقل، أصبحت هي نفسها سفراء بلا سفارة!

ولقد بدت مثل هذه النتيجة الشكية فضيحة للفلسفة، وشعر معاصرو "هيوم" بهذا العار وحاولوا إزالته!

رأينا إذن أن أهم مدرستين في الفلسفة الإنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر هما: المدرسة الاسكتلندية والمدرسة النفعية. وإن كانت جذور المدرستين معاً ترجع إلى أصول اسكتلندية، فقد كانت المدرسة الأولى اسكتلندية قلباً وقالباً. أما الثانية فقد كان جيمس مل (١٧٧٣ - ١٨٣٦) فيلسوفاً اسكتلندياً، وكان من المفروض أن يعمل قسيساً في اسكتلنده بعد أن رُخص له بذلك، لكنه رفض وفضّل أن يرحل إلى لندن ليكسب قوت يومه من الكتابة والنشر والتحرير، فرحل إلى لندن عام ١٨٠٢، وهناك تزوج امرأة إنجليزية هي "هاريت بيرو Harriet Burrow" بعد ثماني سنوات فقط من إقامته في العاصمة البريطانية (أي عام ١٨٠٦)[1] - وهو الفيلسوف الذي أعطى للنفعية قوتها وصلابتها وعمودها وانتشارها حتى جاءت الهيجلية الجديدة واقتلعته من جامعة أكسفورد وحلّت محله!

(1) Frederick Coplestonl: History of Philosophy, Vol.8, p.17.

ولهذا قيل أن الأب "جيمس مل" كان اسكتلندياً خالصاً أما الابن "جون ستيورات" فهو هجين نصفه اسكتلندي ونصفه إنجليزي(١).

وفضلاً عن ذلك، فقد كان المصدر الذي استمدت منه هاتان المدرستان جذورهما اسكتلندية أيضاً، أنه مصدر مشترك وهو الفيلسوف الاسكتلندي - ديفيد هيوم الذي صار في "طريق الأفكار" حتى نهايته كما رأينا فانتهى إلى هاوية المذهب الشكي، وفجّر مشكلة ظلت الفلسفة تعاني منها دهراً، ومع ذلك كله فقد كان أعظم فلاسفة عصر التنوير في إنجلترا، وهو الذي أيقظ كانط من سباته القطعي، كما قال كانط نفسه في "التمهيد لكل ميتافيزيقا مقبلة"(٢)، وهو الذي أيقظ توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) مؤسس المدرسة الاسكتلندية وأكبر ممثليها: "فقد كان ريد مثله في ذلك مثل كانط قد حفزه إلى موقفه الفلسفي المبتكر قراءاته لهيوم معاصره وصديقه الشخصي"(٣)، إذ بدا له أن النتائج التي وجدها عند هيوم كانت هي النتائج الصحيحة التي لا بد من قبولها إذا سلمنا بالمقدمات التي بدأ منها هيوم، ولقد كتب ريد إلى هيوم رسالة جاء فيها: "... إن مذهبك لا يبدو لي متماسكاً في جميع أجزائه فحسب، بل هو كذلك مستنبط استنباطاً سليماً من المبادىء الشائعة بين الفلاسفة، وهي مبادىء لم أكن قد تناولتها أبداً بالشك إلا بعد أن قرأت كتابك "بحث في الطبيعة البشرية"(٤). ولهذا فقد كانت نقطة البداية عند "ريد" هي الشك في مقدمات هيوم أو المبادىء الشائعة عند الفلاسفة وهو ما أسماه نظرية

---

(1) J. Skovupski: Englis Language Phklosophy, p.1.

(2) L. Kant: Prolegomena to any Future Mctaphsics, p.8.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود ص١٣٢.

(4) James Mccosh the Scottish Philodophy, p.192, Macmillan, 1875.

الأفكار Theory of Ideas أو المذهب المثالي Ideal system (وإن كان من الأفضل أن نسميه مذهب الأفكار)، وهي النظرية التي تذهب إلى أن موضوعات العقل البشري - سواء أكانت في الفكر أو في الإدراك الحسي، إنما هي كيانات ذهنية ذات خصائص متميزة تسمى بالأفكار، وتلك هي النظرية التي عارضتها بقوة المدرسة الاسكتلندية طوال تاريخها وانتهت إلى موقف فلسفي جديد هو الذي يطلق عليه عادة فلسفة الإدارك الفطري Philosophy of Common Sensë أو "الموقف الطبيعي"[1] أو "الحس المشترك".

علينا الآن أن نتوقف عند أشهر أعلام هذه المدرسة، وأهمهم جميعاً مؤسسها:

(١) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج١، تأليف رودلف ميتس، وترجمة د. فؤاد زكريا، ص١٨، دار النهضة العربية، ١٩٦٣وأيضاً: «الموسوعة الفلسفية المختصرة» بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود، ص٢٣٢

ثالثاً: توماس ريد (١٧١٠ - ١٧٩٦) Thomas Reid

اختلفت الآراء اختلافاً بعيد المدى في تقديرها لتوماس ريد، فأحد مؤرخي الفلسفة الاسكتلندية يصفه بأنه "أعظم ممثل للمدرسة الاسكتلندية، إن لم يكن هو المؤسس الحقيقي لها وهو عبقرية اسكتلندية بالمعنى الحقيقي"..[١]، فهو ثاقب النظر، لاذع الأسلوب، هادىء المظهر، يخفي بداخله مشاعر بالغة العمق، وروحاً فلسفية حقيقة قادرة على النفاذ إلى ما وراء السطح الخارجي لتجد الطبيعة الحقيقة للأشياء، لا تخدعه السفسطة ولا تغرّه آيات المديح[٢].. ويقول عنه الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان Victor Cousin (١٧٩٢ - ١٨٦٧) في تصديره للطبعة الأخيرة من كتابه الفلسفة الاسكتلندية - "إن سقراط الحديث ليس هو جون لوك، وإنما هو توماس ريد"، ثم يستطرد قائلاً: "لقد بدأ كانط الفلسفة الألمانية، لكنه لم يسيطر عليها، فقد أفلتت منه في فترة مبكرة لتلقي بنفسها في إتجاهات مضادة، أما توماس ريد فقد طبع العقل الاسكتلندي بطابعه، ودفع بحركة فلسفية ربما كانت أقل عظمة من حركة كانط، لكنها كانت بغير ردود أفعال قط!"[٣]، ثم يضيف: "حقاً لقد كان توماس ريد رجلاً عبقرياً ذا أصالة قوية لقد سبق أن قلنا ذلك عام ١٨١٩، وها نحن نكرر الآن عام ١٨٥٧ ما سبق أن قلناه، بعد أن دخل في نقاش مع مذاهب قوية وكشف عن سرها واحتل مكانها[٤].

ويعلّق "جيمس ماكوش" وهو نفسه أحد المتأثرين بهذه المدرسة على عبارة كوزان بقوله: "... في هذه العبارة قدر كبير من الصحة، لكن يصعب جداً أن نقول إنه لم تكن هناك ردود أفعال ضد "ريد" في اسكتلنده فقد كانت

---

(1) J. Mccosh, Ibid, p.192.
(2) Ibid.
(3) Quoted by J. Mccosh in his Scottish Philosophy, p.193.
(4) Ibid.

هناك ردود أفعال قوية من براون وغيره..."[١]، ولستُ أدري كيف يعتبر كوزان عدم وجود "ردود أفعال" مميزة لفلسفة توماس ريد! إن المذهب الذي لا يثير ردود أفعال قوية سلباً أو إيجاباً، معه أو ضده، هو مذهب لا يستحق الإشارة إليه في الواقع.

على أية حال إذا كانت وجهة النظر السابقة تمثل آراء تلامذة "ريد" والمتأثرين به، فهناك رأي مخالف تماماً يقول به واحد من المؤرخين الألمان هو رودولف ميتس يكاد يعارض تماماً رأي الفيلسوف الفرنسي - يقول ميتس: "لقد استيقظ ريد مثل كانط من سباته القطعي بفضل هيوم، غير أن المفكر الألماني هو وحده الذي تمكّن من أن يحول التأثير الهائل لهيوم الذي أحس به الإثنان - إلى نتيجة مثمرة، ويتجه به إلى حركة فكرية جديدة ضخمة. أما "ريد: وزملاؤه فلم يدخلوا على الفكر تجديداً خلاقاً، وظلوا خلفاء مغمورين لمفكرين عظماء، ولم يسهموا في الفكر بنصيب ملحوظ"[٢]!، وهذا على الرغم من أن ميتس يعترف بأن مذهب "ريد" توجت أو كثرت دعاته في الجامعات الاسكتلندية، واستقرّ فيها كأنه نوع من المذهب المدرسي، ظل على الدوام يجتذب أتباعاً جدداً إلى دائرة نفوذه، كما عبّر البحر إلى فرنسا حيث كان هو القوة لكثير من المفكرين هناك"[٣]، ويبدو أن الأحكام على "توماس ريد" تتسم بالمغالاة الشديدة من الفريقين مما يؤدي إلى الوقوع في خطأ ظاهر، ولعلّ السبب في هذا الخطأ يرجع إلى المقارنة الظالمة التي عقدها كوزان وميتس معاً بين "ريد" و"كانط"، فلا شك أن "ريد" يتضاءل كثيراً إذا ما قورن بفيلسوف النقد، لكن ذلك لا يمنع الفيلسوف الاسكتلندي من أن يكون مفكراً سلبياً في داخل نطاقه المحلي، أعني داخل إطار الفلسفة

---

(1) Ibid.

(٢) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج١، ص١٩، ترجمة د. فؤاد زكريا.

(٣) المرجع نفسه.

الإنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر، فهو صاحب مدرسة هامة أثّرت في الفكر الإنجليزي، بل وسيطرت على الجامعات الاسكتلندية لعدة عقود، ومعنى ذلك أن "...التأثير التاريخي للمدرسة الاسكتلندية وانتشارها لم يكن بالأمر القليل الأهمية"، كما يقول ميتس نفسه[١].

فمن هو "توماس ريد"؟ وما هي فلسفته؟

(١) حياته:

ولد توماس ريد في ٢٦ أبريل عام ١٧١٠ في ستراشان Strachan التي تقع على بعد عشرين ميلاً من مدينة "ابردين Aberdeen" على ضفة مجرى جدول صغير رائع الجمال، يهبط منحدراً من أعلى الجبل، أما أبوه فهو "لويس ريد" قسيس المنطقة على مدى خمسين عاماً، تعلّم ريد في مدرسة القرية، أولاً، ثم التحق بمعهد في أبردين عام ١٧٢٢ عندما بلغ الثانية عشرة من عمره، وكان هذا المعهد يسمى كلية مارشال Marishal College، حيث كانت اللغة اليونانية والآداب الكلاسيكية من أهم ما يدرس في هذه المرحلة، ولقد مرّ "ريد" بتجربة غريبة في هذه المرحلة كشف لنا عنها في رسالة طويلة، وهي تبيّن مدى تأمله لذاته واهتمامه بتحليل تجاربه الشخصية في مرحلة المراهقة، حيث حاول أن يدرس ما يدور بداخل النفس البشرية، وهو استباق واضح لإهتمامه القادم بتحليل الذهن البشري، يقول في هذه الرسالة[٢]:

"عندما كنتُ في الرابعة عشرة من عمري، كانت تنتابني أثناء نومي، كل ليلة تقريباً أحلام مزعجة، حيث أحلم أحياناً بأنني أشنق، ثم أسقط على الأرض، وأحياناً أخرى أحلم بأنني أجري مسرعاً لكي أفرَّ بحياتي من خطر يتهددني، ثم أقف فجأة أمام بئر عميق الغور، وأحياناً ثالثة تخور كل

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠.

(٢) وهي مؤرخة بتاريخ ١٧٧٩ أي أنه كان في التاسعة والستين من عمره عندما كتبها! قارن جيمس ماكوش، «الفسفة الاسكتلندية»، ص١٩٥.

قواي فجأة! وأحياناً رابعة أحلم بأن وحشاً مفترساً يكاد يلتهمني، كم من الزمن ابتليتُ بهذه الأحلام..؟! لا أذكر الآن على وجه اليقين، ربما لمدة عام أو عامين.. وكنتُ أجد نفسي في هذه الأحلام جباناً بكل ما في الكلمة من معنى، فلم تخني شجاعتي وقت الشدة فحسب، بل خارت قواي أيضاً، وكثيراً ما كنتُ أستيقظ في الصباح، وأنا في حالة هلع، وأظل فترة طويلة قبل أن أسترد حالتي الطبيعية. وكنتُ أرغب رغبة شديدة في التخلص من هذه الأحلام المزعجة التي لم تكن تجعلني شقياً في نومي فحسب، بل كثيراً ما كانت تترك في ذهني انطباعاً كريهاً كان يستمر طوال اليوم.

"ولقد اعتقدتُ أن من المفيد أن أتذكر دوماً أنها مجرد أحلام، وأنني من ثَمَّ لستُ في خطر حقيقي، وكنتُ أحياناً أذهب إلى النوم وأنا أطبع في ذهني، بكل ما أستطعتُ من قوة، هذا الاعتقاد، وهو أنني لم أتعرض قط طوال حياتي لخطر حقيقي، وأن ما أتعرض له كل ليلة ليس سوى أضغاث أحلام، وبعد العديد من المحاولات الفاشلة لكي أتذكر أن ذلك كله مجرد حلم وأقفز فيها بشجاعة، وكانت النتيجة، بصفة عامة، أن أستيقظ في الحال، لكني أستيقظ هادئاً وبلا خوف، بذلك أحرزت كسباً عظيماً.

و"بعد ذلك لم تراودني هذه الأحلام على الإطلاق، وبعد فترة وجيزة لم أعد أحلم بتاتاً، وأصبحت بعد ذلك في صحة تامة، لكن: أكان توقف تلك الأحلام نتيجة للتذكر الذي سبق أن أشرتُ إليه (وهو أن أضع في ذهني أن تلك مجرد أحلام)، أم أنه كان بسبب تغير عادة من عادات جسمي المألوفة في هذه الفترة من الحياة؟... هذه مسألة لا أستطيع أن أقطع فيها برأي، والأرجح أنها تُعزى إلى الاحتمال الأخير، فالواقع انني ظللت بعد ذلك أربعين سنة - على قدر ما تحفظ الذاكرة - لا أعرف الأحلام، وقد عرفتُ من شهادة الآخرين أن ذلك أمر غير شائع[1]"..

---

(1) J. Mccosh: Scottish Philosophy,p.195 - 196.

تلك كانت التجربة الغريبة التي أشار إليها "ريد" في رسالة طويلة كتبها عام ١٧٧٩ عندما اقترب من الشيخوخة، حيث بلغ سن التاسعة والستين من عمره (وقد عاش حتى التاسعة والثمانين)، وهي ليست غريبة في كونها مجرد أحلام مزعجة أو "كوابيس" تتردد مراراً على ذهن صاحبها، وإنما الغريب في الأمر أن يهتم فيلسوفنا بها كل هذا الاهتمام حتى أنه يذكرها بعد أكثر من نصف قرن من وقوعها وبهذا التفصيل الشديد! وعلى أية حال، فإننا نجد فيها المحاولات البدائية الأولى لتحليل ما يوجد في النفس الإنسانية أثناء النوم، ومحاولة "زرع" أفكار جديدة في ذهن الإنسان، أو ما يمكن أن يضعه الإنسان في ذهنه عامداً، عن طريق ما يسميه علم النفس "بالإيحاء الذاتي، وهو تحليل يقوم به صاحبنا وهو في سن المراهقة، ويمكن أن نعتبره تمهيداً لما سوف يقوم به في سن النضج عندما يتحول، بفضل توجيه هيوم - إلى تحليل الذهن البشري أثناء اليقظة، بل إن ذلك سوف يكون شغله الشاغل طوال حياته منذ اللحظة التي يقرأ فيها مؤلفات صديقه!

فإذا ما واصلنا سيرته الذاتية وجدنا أنه تخرج من معهد أو كلية مارشال وهو في السادسة عشرة من عمره، غير أن حياته امتدت عشر سنوات في تعيينه موظفاً في مكتبته، وهي وظيفة استمرت حتى عام ١٧٣٦، ولقد تعرَّف في ذلك الوقت على صديقه جون ستيورات الذي سيصبح بعد ذلك أستاذاً في كلية مارشال، واهتما في بداية حياتهما بدراسة الرياضيات، لا سيما كتاب نيوتن "الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية" الذي نشره عام ١٦٨٧، غير أن حياة توماس بدأت تتغير بعد أن قام - مع صديقه - بجولة زار فيها لندن وأكسفورد وكيمبردج".. وفي كيمبردج التقى بالدكتور بنتلي الذي أسعده كثيراً بثقافته بقدر ما أدهشه غروره! واستمتع بمناقشات متكررة حول عالم الرياضيات الضرير "سوندرسون Saunderson"، وهي ظاهرة فريدة في

تاريخ الذهن البشري سوف يشير إليها ريد كثيراً في تأملاته الفلسفية"[١].

وفي عام ١٧٣٧ عُيّن قسيساً في أبرشية "نيو ماشار" New Macher، وهي قرية تقع في منطقة زراعية ذات مناظر رائعة وتبعد عن "أبردين" بنحو أثني عشر ميلاً في وقت كان التطاحن فيه على أشده في الكنيسة الاسكتلندية بين حزبي الإنجيليين (البروتستانت) والمعتدلين"[٢].

ولقد كان "ريد" محبوباً في هذه الأبرشية، وازدادت شعبيته عندما تزوج بعد ذلك بثلاث سنوات (عام ١٧٤٠) من "اليزابيث" ابنة عم الدكتور جورج ريد الطبيب في لندن التي أحبها الناس لعطفها على المرضى والفقراء، ويبدو أنه في سنوات عمله الأخيرة في الكنيسة استغرقته "الخدمة الدينية" تماماً، حتى أن الدموع كثيراً ما كانت تنهمر من عينيه، وهو يتحدث عن العشاء الأخير، أو عندما يصف حبه للمخلّص[٣].

ويخبرنا صديقه ستيوارت أن "ريد" طوال سنوات إقامته في "نيو ماشار " كان يقضي الشطر الأكبر من وقته في دراسات فلسفية عميقة لا سيما فحص قوانين الإدراك الخارجي، والمبادىء الأخرى التي تشكل خلفية المعرفة البشرية"[٤]، وفي هذه الأثناء كتب دراسة عن "الكم" للجمعية الملكية في لندن

---

(1) J. Mccosh: Scottish Philosophy,p.197.

(٢) Evangelical تعني حرفياً «الإنجيلي» أو ما يخص «الإنجيل» لكنها أصبحت تستخدم كمصطلح ابتداءً من عصر الإصلاح الديني في كثير من الكنائس البروتستانتيه، لا سيما في إنجلترا لتعني الالتزام بالأناجيل الأربعة أكثر مما يفعل الفكر الكاثوليكي التقليدي. أما حزب «المعتدلين» فهو اسم أطلق على حزب الكنيسة الاسكتلندية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر الذي يأخذ نظرة أكثر تفتحاً وأشد اعتدالاً مما يفعل حزب الانجيلكان المعارض، وظل الصراع بين الحزبين قائماً إلى أن بلغ أشده في أوائل القرن الماضي.

(3) J. Mccosh: Scottish Philosophy,p.200.

(4) Ibid.

عنوانها "مقال عن الكم بمناسبة قراءة بحث عن النسب البسيطة والمركبة التي تطبق على الفضائل والميزات"، وكان المقال رداً على ما كتبه فيلسوف الأخلاق الاسكتلندي الشهير فرانسيس هتشسون (١٦٩٤ - ١٧٤٦) عن الأريحية Benevolence.

وبعد ذلك إتجه لأول مرة إلى دراسة القدرات القليلة كبحث فلسفي مستقل بعد أن اطلع على كتاب "هيوم" رسالة في الطبيعة البشرية المنشور عام (١٧٣٩ - ١٧٤٠)، وهو الكتاب الذي اعتبر بعد ذلك حجر الزاوية في بناء التجربة الإنجليزية.

وفي عام ١٧٥٢ اختارته كلية الملك في "أبردين" ليقوم بتدريس الفلسفة فيها، وقد كان له دور كبير في هذه الكلية سواء من حيث إصلاح نظام التعليم أو إدخال مناهج جديدة لم يسبق تدريسها أو منح الطلبة بعض المنح، كما أرسى "ريد" تقليداً جديداً بأن قام بتدريس أكثر من مقرر دراسي، فأصبح الأستاذ لا يحصر نفسه في تدريس مقرر بعينه، وأحاطت به مجموعة من زملائه في "ابردين" سواء من داخل الكلية أو خارجها أو حتى من جامعات أخرى، فأدّى ذلك إلى تأمين "جمعية أبردين الفلسفية" التي أصبحت منارة للفلسفة الاسكتلندية وهي لهذا تحتاج إلى كلمة قصيرة.

(٢) الجمعية الفلسفية في أبردين..

الواقع أن هذه الجمعية الفلسفية تستحق وقفة خاصة ما دام عدد كبير من الأعمال الميتافيزيقية في أبردين قد ظهر عن طريقها مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، كان الأعضاء المؤسسون لها ستة، وهم: توماس ريد Thomas Reid، وجون جريجوري John Gregory، وديفيد سكين Devid Sken، وروبرت تريل Robert Treil، وجورج كامبل G.Campbell، وجون ستيوارت J. Stewart، ثم انضم إليها بعد ذلك جيمس بياتي J.Beatie وجون سكين G.Sken وآخرون.

تأسست الجمعية وعقدت أول اجتماع لها في ١٢ يناير ١٧٥٨ وعُين توماس ريد سكرتيراً للجمعية في السنة الأولى، وكانت تجتمع مرتين في الشهر في أحد الفنادق، وقد أطلق عليها العامة اسم "نادي الحكماء"![1].

وكان الغرض من تأسيس الجمعية هو قراءة ومناقشة الموضوعات التي يقترحها الأعضاء على نحو ما جاء في البند رقم ١٧ الذي كتبه ريد بخط يده والأرجح أنه هو الذي صاغه حيث يقول: "سوف يكون موضوع المناقشات والمشكلات فلسفياً، بحيث تخرج المناقشات والمشكلات المتعلقة بالنحو أو التاريخ أو فقه اللغة - بوصفها بعيدة عن أهداف الجمعية، وتشمل الموضوعات الفلسفية كل مبدأ من مبادىء العلم نصل إليه عن طريق استقراء سليم للظواهر سواء من الذهن البشري أو من العالم الخارجي..."[2].

كانت الفلسفة إذن هي الغاية من إنشاء ريد للجمعية الفلسفية، وإن كانت تشمل بين أغراضها دراسة مبادىء العلم ومناهجه وأسسه، والواقع أن كثرة من أعضاء الجمعية كانوا قريبين جداً من العلم مهتمين بهذا الفرع أو ذاك من أفرعه، فضلاً عن أنهم كانوا جميعاً يتصفون "بالروح العلمية"، وهكذا أصبحت الفلسفة تشمل علم النفس والأخلاق، واللاهوت الطبيعي، وعلم الفسيولوجيا، والتاريخ الطبيعي، والاقتصاد السياسي، والتشريح، والطب، والكيمياء.. إلخ، وكان الأعضاء يقدمون بحوثاً صغيرة على شكل "أوراق" تتضمن مشكلة أو سؤالاً، أو موضوعاً يطرح للمناقشة، ومن المهم أن نلاحظ أن كثيراً من الآراء النظرية عن فلاسفة "أبردين" التي ظهرت للعالم فيما بعد لم تشق طريقها إلى النشر إلا بعد أن طرحت أولاً على هذه الجمعية. وهكذا، فإن "توماس ريد" في ٢٤ مايو ١٧٥٨ أعلن أن موضوع

(1) J. Mccosh: Scottish Philosophy,p.197.
(2) J. Mccosh: Scottish Philosophy,p.227.

محاضرته في الاجتماع القادم (١٣ يونيو) سوف يكون فلسفة الذهن بصفة عامة، لا سيما المدركات التي تدركها عن طريق البصر، وفي عام ١٧٦٠ قدَّم تحليلاً للحواس مع محاضرة وافية ناقش فيها حماس اللمس، وفي ٢ يناير ١٧٦٢ قرأ ورقة عن "بديهيات إقليدس وتعريفاته"، وكما نلاحظ فإن بذور فلسفة "ريد" قد ظهرت فيما قدمه للجمعية من أوراق أو محاضرات سواء اهتمامه بتحليل الذهن أو المدركات أو الحواس الخمس أو حتى موضوع البديهيات التي سيجعلها أساساً لما أسماه "بالمبادىء الأولى" وسوف نعرض لها بعض قليل. وهكذا قدّم "توماس ريد" إلى هذه الجمعية مجموعة من البحوث الفلسفية القصيرة (أو الأورق الفلسفية) تحتوي على وجهة نظر جديدة هي التي جلبت له الشهرة عندما جُمعت بعد ذلك في كتاب نشر بعنوان "بحث في الذهن البشري على مبادىء الإدراك الفطري" أو "الحس المشترك" Common Sense عام ١٧٦٤[1].

(٣) فلسفته:

كانت بداية فلسفة "ريد" هي تلك النتائج المذهلة التي استخرجها "ديفيد هيوم" من السير في "طريق الأفكار" حتى نهايته[2]، وذلك ما أدى به إلى مراجعة الفلسفة السائدة في عصره وعلى رأسها المذهب التجريبي، بل إنه اضطر في بعض الأحيان إلى أن يعود في دراسته إلى ديكارت ولوك وباركلي، وربما أمكن لنا أن نلخص فلسفته في قضيتين:

الأولى: سلبية وتتمثل في بعض ما أسماه بالنظرية المثالية، أو نظرية Ideal Theory الأفكار أو طريق الأفكار.

(1) The Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol.xt., p.266.
(2) F. Copleston History of Philosophy, Vol.5, p.364.

الثانية: إيجابية وهي محاولة إقامة نظريته الخاصة في "الإدراك النظري" أو الموقف الطبيعي كما يسمى أحياناً.

لقد اهتم كتابه "بحث في الذهن البشري" أساساً بالحواس التي اعتبرها نوافذ للمعرفة فدرسها حاسة حاسة، بادئاً بالحواس البسيطة: كالشم والتذوّق ثم ينتقل إلى ما يسميه بالحواس المركبة مثل السمع واللمس والأبصار، وعندما يتحدث عن حاسة الشم فإنه يذكر عدداً من المبادىء العامة التي يمكن تطبيقها على جميع الحواس، وعندما يتحدث عن حاسة السمع فإنه يدرس اللغة الطبيعية، وعندما يتحدث عن حاسة اللمس فإنه يتحدث عن العلاقات الطبيعية، والكيفيات الأولية، ثم يدرس الأبصار بإسهاب، ويناقش موضوع الألوان والأشكال المرئية، والامتداد، والحركة الموازية للعين ونظرية باركلي في الأبصار[١].

وبعد أن انتهى "ريد" من دراسة الحواس التي اعتمد عليها الفلاسفة التجريبيون وجد أن جذور المشكلة بينه وبينهم تكمن فيما أسماه "بنظرية الأفكار" وهي النظرية التي تذهب إلى أن موضوعات الذهن البشري هي "كيانات ذهنية" ذات خصائص متميزة تسمّى بالأفكار وفي رأي "ريد" أن نقطة البداية هذه كانت شائعة عند جميع الفلاسفةالمحدثين، وها هنا يقف "ريد" ليحلل كلمة "فكرة" وليميز بين عدة معاني لهذا المصطلح، فالكلمة في لغة الحياة المألوفة تعني "تصوراً" أو "فعل" الفهم ذاته، فمعنى أن يكون لديك فكرة عن شيء ما هو أن تتصوره، أن تقوم بفعل التصور، وأن يكون لديك فكرة مميزة عنه، أن تتصوره بتميز أو أن تقوم بهذا الفعل على نحو متميز، والمهم أنه لا يوجد "كيان ذهني" اسمه الفكرة يكون موضوعاً للذهن

(1) J. Mccosh: Op. Cit., p.108.

البشري بل هناك فحسب فعل التصور أو الفهم، فليست الأفكار كما ذهب "جون لوك" وسائط أو سفراء أو رسلاً بيننا وبين الأشياء الخارجية، وإنما هي أفعال يقوم بها الذهن عندما ندرك هذه الأشياء.

لقد حاول "ريد" أن يبين في كتابه "بحث في الذهن البشري على مبادىء الإدراك الفطري" عام ١٧٦٤ أن مثالية باركلي والنزعة الشكية عند هيوم يقومان على مبادىء "لوك" في نظرية المعرفة، وهي نظرية أخذها "لوك" فيما يعتقد "ريد" مباشرة من ديكارت وطوّرها إلى "طريق الأفكار" وهذه النظرية في المعرفة كما اقتنع ريد تتضمن بالضرورة نتائج كل من باركلي وهيوم، فإذا ما أردنا الإفلات من هذه النتائج، فلا بد لنا من التخلص من "طريق الأفكار"[١].

يقول في كتابه السالف الذكر:

"أعرف أنني لم أكن أعتقد أبداً أنني سوف أضع المبادىء المتعلقة بالفهم البشري، والتي يقرها الجميع - موضع التساؤل - إلى أن قرأت كتاب هيوم "رسالة في الطبيعة البشرية" في عام ١٧٣٩، لقد بنى مؤلف الكتاب العبقري على مبادىء لوك التي يتشكك فيها، بنى مذهباً للشك لم يترك أية فرصة للإيمان بشيء ولا بضده، والبرهان الذي يسير عليه هو في نظري برهان سليم، ومن ثم مسّت الحاجة إلى أن نضع المبادىء التي يستند إليها موضع التساؤل، وإلا فإن علينا أن نُسلّم بالنتيجة..."[٢].

والواقع أن الاعتراض الرئيسي الذي وجهه "ريد" ضد "هيوم" هو القول بأننا في عملية الإدراك لا ندرك الأشياء الخارجية، بل صوراً لها تنطبع في

(1) Watts Cunningham: The Idealistic Argument, p.7.

(٢) انظر كتاب: فردريك كوبلستون، «تاريخ الفلسفة»، المجلد الخامس، ص٣٥؛ وأيضاً: «الحجة المثالية»، ص١٧.

الذهن نسميها بالانطباعات ثم تتحول إذا ما أصبحت باهتة إلى افكار. وهذا الافتراض يرفضه "ريد" لأنه يتعارض تعارضاً مباشراً مع الحس المشترك أو الإدراك الفطري، وهذا في رأيه مبرّر كاف يجعل العقل يرفض النظرية بل ينبذها، وانصافاً لريد لا بد أن نقول إنه لا يتحدث هنا عن الحس المشترك النقدي أو الإدراك الفطري النقدي، بل كان في ذهنه هو بالأحرى ما يسميه مبادىء الحس المشترك (أو الإدراك الفطري) التي يسلم بها الإنسان العادي، وهو ما كان يلجأ إليه في حجته ضد مشروعية إفتراض هيوم، وما يمكن أن يسمّى أحياناً "بالإيمان العام"، أو الاتفاق العام بين الناس او اقتناع الإنسان العادي. فرجل الشارع مقتنع بأن ما يدركه هو الشمس نفسها، وليس مجرد أفكار أو انطباعات: "فكل عملية للحواس في طبيعتها ذاتها، تتضمن حكماً أو اعتقاداً كإدراك بسيط... إنني عندما أدرك الشجرة الموجودة أمامي، فإن ملكة الأبصار لا تعطيني فقط فكرة أو إدراكاً بسيطاً للشجرة، بل اعتقاداً بوجودها، وشكلها، وحجمها، والمسافة التي تفصلني عنها، وأما لا أصل إلى هذا الحكم أو الاعتقاد بمقارنة الأفكار، وإنما هو حكم تتضمنه طبيعة الإدراك الحسي ذاتها..." [١].

"ومن ثم فهذه الأحكام الطبيعية الأصلية هي جانب من الأثاث الذي زودت به الطبيعة الفهم البشري، فهي إلهام من الله، لا يقل أهمية عن افكارنا وإدراكاتنا البسيطة... ذلك جانب من تكويننا، وكل ما يكتشفه عقلنا يقوم على هذا الأساس فهي تشكل ما يسمى بالإدراك الفطري للجنس البشري، وما يتعارض بوضوح مع اي من تلك المبادىء الأولى، هو ما يسميه بالخُلف المحال Absurd" [٢].

(1) Quoted by: F. Copleston, Vol.5, p.367.
(2) Ibid.,

(٤) المبادىء الأولى:

الواقع أن مفتاح فلسفة "ريد" إنما يوجد في عبارة "مبادىء الإدراك الفطري"، ذلك أن الإدراك الفطري هو وظيفة للعقل، ومهمته هي التعرف على الأمور الواضحة بذاتها "إننا نعزو للعقل مهمتين الأولى الحكم على أشياء واضحة بذاتها والثانية استخلاص نتائج ليست واضحة بذاتها من المبادىء الواضحة بذاتها"، فالإدراك الفطري هو عمل من أعمال العقل أو هو تلك الدرجة من الحكم المشترك بين الناس الذين نستطيع أن نجادلهم، وأن نبادلهم العمليات التجارية[1]، وتلك الدرجة من الحكم ترتكز على مبادىء عامة هي أساس كل استدلال سليم، وكل علم، ومثل هذه المبادىء العامة لا تحتاج إلى برهان، كما أن الناس ليسوا بحاجة إلى تعلمها لأنها من النوع الذي يعرفه البشر، أصحاب الفهم المشترك، أو قل إن الناس يوافقون عليها بمجرد إدراكها وفهمها.

لكن ما هي المبادىء؟ يميز "ريد" بين الحقائق الضرورية التي تكون أضدادها مستحيلة والحقائق العارضة التي تكون أضدادها ممكنة، وكل فئة تشمل مجموعة من المبادىء الأولى.

أولاً: مبادىء الإدراك الفطري المرتبطة بالحقائق العارضة

(١) كل شيء أعيه فهو موجود.

(٢) الأفكار التي أعيها هي أفكار موجودة أطلق عليها "ذاتي" و"ذهني".

(٣) الأشياء التي تحدث بالفعل هي أشياء أتذكرها بتميز.

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، بإشراف د. زكي نجيب محمود، ص٢٣٢.

(٤) هويتنا الشخصية، واستمرار وجودنا، في استطاعتي أن أتذكرها بوضوح.

(٥) الأشياء التي ندركها بحواسنا بتميز موجودة بالفعل، وهي على نحو ما ندركها.

(٦) لدينا درجة من القدرة نستطيع بها السيطرة على أفعالنا، وتحديد إرادتنا.

(٧) الملكات الطبيعة التي نميز بها الحق من الباطل ليست خادعة ولا مضللة.

(٨) إن هناك حياة وعقلاً عند إخواننا من البشر الذين نتجاوز معهم.

(٩) هناك ملامح معينة في الوجه، وفي الصوت، وفي البدن، تشير إلى أفكار واستعدادات معينة في الذهن.

(١٠) هناك اعتبار معين لشهادة البشر في موضوعات الواقع، بل هناك اعتبار للفلسفة البشرية في مسألة الرأي.

(١١) هناك أحداث كثيرة تعتمد على إرادة الإنسان، مع وضع الظروف المحيطة في الحسبان بدرجة كبيرة أو صغيرة[1].

(١٢) من الأرجح أن ما يحدث في ظواهر الطبيعة هو نفسه ما يحدث في ظروف مماثلة.

ثانياً: مبادىء الإدراك الفطري المرتبطة بالحقائق الضرورية

(١) البديهيات في النحو، وقواعد اللغة - كل صفة في جملة لا بد أن

(1) James Mccosh: Scottish Philosophy, p.217.

تصف اسماً، يظهر صراحة أو ضمناً.

(٢) البديهيات المنطقية مثل كل قضية منطقية إما أن تكون صادقة أو كاذبة.

(٣) البديهيات الرياضية.

(٤) البديهيات في موضوع التذوّق.

(٥) المبادىء الأولى في الأخلاق مثل "لا ينبغي أن يلام إنسان على عمل لم يكن في استطاعته منعه".

أ- الكيفيات التي ندركها بحواسنا لا بد لها من ذات هي ما نسميه بالجسم، والأفكار التي نشعر بها لا بد لها من ذات هي ما نسميه بالذهن، وكل إنسان عادي يعترف بصحة هذا المبدأ - والاعتراف بصحته تعبّر عنه اللغة المألوفة.

ب- أياً ما يبدأ في الوجود فلا بد له من علة هي التي أوجدته.

(ت) التصميم والعقل في العلّة يمكن أن يشار إليهما من علامات معينة في النتيجة[1].

هاتان المجموعتان تشملان أربعة وعشرين مبدأ يعتبرها "ريد" مبادىء أولية واضحة وهي من أنواع مختلفة، فمن بين البديهيات المنطقية التي ذكرها أن ما تؤكده القضية من أجناس ويكون صواباً، يمكن أن تؤكده الأنواع ويكون صواباً أيضاً، وها هنا لدينا قضية تحليلية إذ يكفي فقط أن نعرف ما الجنس وما النوع لنعرف الحكم على القضية.

---

(1) Ibid.

لكن إذا كانت المبادىء المرتبطة بالحقائق الضرورية واضحة، فبأي معنى نصف الحقائق العارضة بأنها واضحة بذاتها أيضاً؟ من الواضح أن "ريد" يقصد أن هناك نزعة طبيعية أو ميلاً طبيعياً للإيمان، منها، وحديثه عن الأشياء التي ندركها بالحواس، وأنها موجودة بالفعل، وأنها على نحو ما ندركها مسألة "أوضح" من أن تحتاج إلى برهان، لأن الناس جميعاً ينقادون بالطبيعة لتقديم موافقة ضمنية على شهادة حواسنا المتميزة قبل أن يكونوا قادرين لفترة طويلة على أي تحيز لأحكام الفلسفة أو التربية المبتسرة[1].

(1) Quoted by: F. Copleston, Vol.5, p.369.

الفصل الثاني

جيمس فردريك فرير (١٨٠٨ ـ ١٨٦٤)

أولاً: حياته

ولد "فرير" في ١٦ يونيو ١٨٠٨ في أدنبرة لأسرة ثرية تعمل بمهنة المحاماة، وتلقى تعليمه في مدارس المدينة، ثم التحق بالمدرسة العليا، ثم بجامعة أدنبرة في سن السابعة عشر وبقي فيها لمدة عامين دراسيين عامي ١٨٢٥ - ١٨٢٦ و ١٨٢٦ - ١٨٢٧ حتى بلغ السن التي تسمح له بالالتحاق بجامعة أكسفورد.

نال درجته الجامعية عام ١٨٣٢، وكان في ذلك الوقت قد حصل قدراً لا بأس به من المعرفة الكلاسيكية وبدأ يدرس الفلسفة. وفي عام ١٨٣٢ أصبح "فرير" محامياً في أدنبرة لكنه لم تكن لديه، فيما يبدو، أية رغبة في ممارسة مهنة المحاماة، فتلك هي الفترة التي تملكته فيها رغبة عارمة في دراسة الفكر النظري، لا سيما الميتافيزيقا فأصبح عضواً نشطاً في الحلقة الثقافية "لسير وليم هاملتون" التي كانت تضم "توماس دي كويني" و"كرستوفر فورث" وغيرهما، وهي حلقة مجلة "بلاك وود" ولقد أسهم فرير في هذه الحلقة فيما بين أعوام ١٨٣٨ و١٨٤٣ بكتابة "محاضرات وكتابات غير منشورة" (في مجلدين ادنبرة ولندن عام ١٨٦٦)[1].

(1) Encyclopedia of Philosophy, Ed. byL Edwards, Vol.3, p.188.

وكان "فرير" في عام ١٨٣٤ قد قام بما يمكن أن نسميه رحلة بالغة الأهمية إلى ألمانيا وجاب هذه البلاد مسجلاً انطباعاته، في كثير من الأحيان، في خطابات كان يرسلها إلى عمه وخطيبته "مارجريت ولسون".. وزار "هايلدبرج" و"ليبنرج" و"برلين"، ومن برلين اشترى "ميدالية تحمل صورة هيجل - الذي كان قد توفي منذ ثلاث سنوات - عاد بها إلى إنجلترا"(١).

أقلع "فرير" عن مهنة المحاماة عندما تملكته رغبة عارمة في دراسة الفكر النظري لا سيما الميتافيزيقا، وهي رغبة لا هي مفسرة ولا مبررة عند مَنْ لا يعرفها، ولعلّ هذا ما دعاه إلى السفر إلى ألمانيا وقضاء بضعة أشهر في مدنها العامة "هايدلبرج" و"برلين" يقول أحد أصدقائه: "لا أستطيع أن أتحدث عن الدوافع التي دفعته "ليكرس جهده لدراسة الميتافيزيقا، وفي اعتقادي أنه لا شيء صحيح من هذه الدوافع سوى أنه قد ولد فيلسوفاً. ومن هنا، فقد ارتبط في الحال بصداقة مع سير وليم هاملتون الذي قدّمه إليه صديق للطرفين، وأظنه نظر إلى هاملتون في ذلك الوقت على أنه أستاذ"(٢).

ولعل هذه الرغبة في دراسة الميتافيزيقا هي التي دفعته كذلك إلى الارتباط بسير وليم هاملتون، وهو ارتباط مثير رغم فارق السن بينهما، فقد كان "فرير" في الثالثة والعشرين من عمره، بينما كان "هاملتون" فيلسوفاً ناضجاً يكبره بعشرين عاماً (حيث ولد عام ١٧٨٨)، وربما كان الجدير بالملاحظة اختلاف الرأي في معالجة المشكلات الفلسفية، وهو اختلاف لم يفسد الود بينهما، فقد كتب "فرير" في "ملخص" لمبادىء "الميتافيزيقا" الذي كتبه بعد وفاة هاملتون بقليل يقول:

---

(1) Arthur Thomson: The Philosophy of J..F.Ferrier, p.46 and ferrier of St. Anderw, p.44.

(2) Quoted by: E. Elizabeth S. Haldan, Thoemmcs Bristol, 1991, p.19.

"لقد كان سير وليم هاملتون، من الناحية العقلية والخلقية معاً، من بين أعظم العظماء، طبيعة بسيطة وعظيمة، لا تنبع قط من ظلام في الحياة البشرية، شخصية قوية صادقة لم يخلق الله لها مثيلاً، ظللنا معاً لسنوات طويلة، ويندر أن يمر يوم دون أن أكون في صحبته لساعات طوال ولن أتوقع أبداً أن أحيا على هذه الأرض مرة أخرى مثل هذه الساعات الجميلة، لقد تعلمت منه أكثر بكثير مما تعلمتُ من الفلاسفة الآخرين مجتمعين أو فرادى"(١).

وفي عام ١٨٣٧ تزوج "مارجريت ولسون" وكرّس جهوداً مكثفة في السنوات التالية للعمل الفلسفي، وفيما بين ١٨٤٢ - ١٨٤٦ شغل كرسي التاريخ المدني في أدنبره وظل لمدة عام خلال هذه الفترة ينوب عن "سير وليم هاملتون" أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا.

وفي عام ١٨٤٥ عُيّن فرير أستاذاً للفلسفة الخلقية في جامعة سانت أندروز حيث بقي حتى وفاته، لكنه أصيب بخيبة أمل عندما لم يستطع الحصول على كرسي المنطق والميتافيزيقا في أدنبره، فبقي في جامعة سانت أندروز حتى وفاته في ١١ يونيو ١٨٤٦.

مؤلفاته:

هناك أربعة مؤلفات رئيسية من بين ما كتب "فرير" طوال حياته ذات أهمية فلسفية خاصة، وهي:

(١) مقدمة لفلسفة الوعي (١٨٣٨ - ١٨٣٩).

(٢) باركلي والفلسفة المثالية (عام ١٨٤٢).

(٣) مبادىء الميتافيزيقا (عام ١٨٥٤).

(٤) الفلسفة الاسكتلندية: قديمها وحديثها (عام ١٨٥٦).

---

(1) Ibid., p.20.

ثانياً: نقد المدرسة الاسكتلندية

على الرغم من أن "فرير" كان يتعاطف مع المحاولة التي قام بها "ريد" ويقدر شخصيته تقديراً عالياً، فإنه كان يرفض ما انتهت إليه هذه المحاولة، لقد كانت قدراته الفلسفية ممتازة، تشهد عليها انتقاداته للفلسفة الاسكتلندية السائدة، كما كان على حق أيضاً، فيما يرى "فرير" في اقتناعه بأن الطريقة الوحيدة للإفلات من مثالية "باركلي" وشك "هيوم" هو إنكار المقدمات التي بدأت منها حجتهما وأعني بها نظرية الإدراك الحسي عند "جون لوك" غير أن مجرد الإنكار لوجهة النظر القائمة ليس له في ذاته دلالة فلسفية خاصة، فليس المهم "الإنكار" في حد ذاته، وإنما المهم فلسفياً هو أساس الإنكار، وما يبنى عليه، لقد أراد "ريد" أن يتجاوز موقف الإنكار، لكنه في جهوده البناءة، ارتد إلى الوراء في الموقف نفسه الذي أنكره[(١)]، يقول "فرير": "كان ريد أول مَنْ ذهب إلى أن نظرية الإدراك الحسي (نظرية لوك) خاطئة وزائفة، وأنها المصدر الرئيسي لمذهب الشك وللمذهب المثالي الذاتي، غير أن التسليم بجدارته لا بد أن يصحبه تحفظ بالنسبة للمبدأ الذي قال به كأساس لفلسفته، لأن هذا المبدأ جعل اعتراضاته باطلة، فلا غناء في التنصل من النتيجة إذا ما قبلنا المقدمات التي تلزم عنها. لقد أنكر دكتور "ريد" نظرية الإدراك الحسي، لكنه أخذ بمقدماتها، وهكذا صادق في النهاية، على نتائج هذه النظرية التي أنكرها من قبل بطريقة صارمة"[(٢)].

لقد ظل "ريد" واقعاً تحت براثن نظرية لوك في الإدراك الحسي دون أن

(1) G. Watts Cunningham: The Idealistic Argument in Recent British and American Philosopy, The Century, Co.N.Y. p.18.
(2) J.F. Ferrier: Philosophical Words, Vol.3, p.418, Quted by: W. Cunningham, Ibid.

يتمكن من الإفلات من قبضتها القوية، ولا أدل على ذلك من نظريته في "الحس المشترك" وهو تعبير مضلل، يجعل الناس يعتقدون، كما حدث فعلاً، أنه لا شيء في الفلسفة لا يستطيع رجل الشارع أن يعرفه، لو استخدم قدراً يسيراً من التفكير في الموضوع، وهكذا اعتبرت الفلسفة من النوافل، وظنّ الناس أنه ما أن يتخلص منها حتى نقنع بملاحظة أوامر القلب، وهو خير مرشد من اي شيء آخر، وهكذا نكتشف، في النهاية، مثل البرجوازي المهذب عند موليير [1] أننا كنا نتفلسف طوال حياتنا لكننا لم نكن نعرف ذلك!

فنحن جميعاً نعتقد أننا مزودون "بالحس المشترك" بقدر ما، وأننا نستطيع أن نفسر كل شيء لو أننا استخدمناه، ومن ثم فالضجة التي أثيرت حوله لا معنى لها "فهي عجيج ولا طحين!"، فالأسرار الخافية على الحكماء تنكشف أمام الأطفال، وليس علينا سوى أن نفتح أذهاننا لكي نتلقاها[2].

لم يقنع "فرير" بالملاحظات الساذجة عند رجل الشارع لأنه كان يستهدف أساساً "منهج البحث" التي طورتها المدرسة الاسكتلندية عندما سعت لتنفيذ تحديات هيوم الشكية، وذلك بالتصدي لوصف بنية المعرفة، غير أن تحليله للمعرفة الحسية تركه في موقف مَنْ يقبل موضوع المعرفة على أنه بطبيعته ثنائي. ويعتقد "فرير" أن نظرية تحلل نظرية الإدراك الحسي وتقول بهذه

(١) البرجوازي المهذب، مسرحية للأديب الفرنسي موليير كان فيها مسيو «جوردان» أميا، طلب من أحد أقربائه أن يكتب خطاباً غرامياً يرسله إلى محبوبته، وسأله القريب أن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً، والتبس الأمر على «جوردان» فسأله عن معنى النثر، فلما عرفه تعجب، لأنه قضى من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك!

(2) Elizabeth S. Haldane: James Fredrick Ferrier, Thosmmes, Bristol, 1991, p.48 - 49.

الثنائية تدل على أن نظرية التمثلات الحسية [١] لا تزال تسيطر عليها[٢]: "إن التحليل الذي قام به يعطيه أكثر مما كان يساوم عليه: لقد كان، يرغب في الظفر بموضوع قريب من الإدراك الحسي، لكن التحليل قدم له: بالضرورة اثنين: أعطاه موضوعاً قريباً وموضوعاً بعيداً على حد سواء. فالعملية الذهنية التي أطلق عليها اسم: إدراك المادة، والتي ميّزها عن المادة نفسها، ذلك هو في فلسفته الموضوع القريب للوعي وهو يرادف بالضبط الصور الذهنية، والخيالات، والتمثلات في علم النفس القديم. أما الوجود الواقعي، أي المادة ذاتها، التي ميّزها عن إدراكها، فذلك هو الموضوع البعيد عن الذهن وهو يرادف بالضبط، الموضوع الذي يتم تمثله في علم النفس القديم[٣]، وهكذا بقي "ريد" من حيث الجوهر، متفقاً مع نظرية "جون لوك" رغم إنكاره الصارخ لها[٤].

ومن ثم، فإن "ريد" لا يزال من الناحية المنطقية مثالياً مثل باركلي، أو شاكا مثل "هيوم" ولنفس الأسباب ذاتها تماماً، لقد ظن أنه أفلت من مثالية

---

(١) نظرة التمثلات الحسية، أو المذهب التمثيلي Representationalism هي نظرية قال بها أيضاً الديكارتيون، وهي تذهب إلى أن الذهن لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة، وإنما يعرفها عن طريق الأفكار التي تمثلها، فهي تقوم مقامها، وتجعلها ماثلة أمام الذهن. أيدها بوجه خاص «مالبرانش» ولها أنصار لدى بعض الواقعيين التقدميين المعاصرين، راجع في ذلك كله «المعجم الفلسفي» الذي أصدره مجمع اللغة العربية، القاهرة، عام ١٩٧٩، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

(٢) يقول «فريز» من ماهية النظرية التمثيلية أن نتعرّف - في عملية الإدراك - على موضوع قريب وموضوع بعيد للذهن، وكل مذهب يفعل ذلك هو بالضرورة مذهب تمثيلي مجموعة مؤلفاته، ج٣، ص٤١٥.

(٣) المرجع السابق، ص٤١٧.

(٤) واطس كننجهام، «الحجة المثالية في الفلسفتين البريطانية والأمريكية»، ص١٩.

"باركلي" ومن شك هيوم بالالتجاء إلى "الإيمان الغريزي الذي لا يقاوم الإيمان بوجود مستقل عن المادة، غير أن هذا الإيمان هو لا شيء، لا وجود لأنه مستحيل منطقياً وهو مستحيل لأنه ينطوي على تناقض صارخ، ففي حالة إدراك الإنسان مثلاً، للشجرة فإنه "ما لم يؤمن بوجود الشجرة منفصلة عن إدراكه، فإنه لن يؤمن بوجود الشجرة المستقلة، أي بوجود الشجرة بذاتها... فهل يمكن للذهن، بالغاً ما يبذله من جهد، أن يؤثر في عملية الفصل هذه؟ يبدو أن ذلك مستحيل استحالة مطلقة، فالوضع الذي يلتصق فيه الإيمان لا يمكن أن يتطهر، وبالتالي لا يمكن للايمان نفسه أن يوجد"[١]، ومن ثم فلا يمكن لمثل هذا الإيمان أن يقدم لنا طريقاً منطقياً للإفلات من المذهب المثالي الذاتي، أو من مذهب الشك المتضمنان في نظرية الإدراك الحسي، لأنه ليس على أحسن الفروض سوى وهم مريح[٢].

ويعتقد "فرير" أن هناك طريقاً واحداً فحسب للإفلات من نتائج هيوم الشكية، وليس هذا الطريق سوى تحليل مقنع للتجربة الحسية. فهذا هو الدرس الذي تعلمناه من المحاولة العقيمة غير المجدية التي قام بها "ريد" وهو ما ينبغي أن تتعلمه أية فلسفة رصينة، ولقد أخذ "فرير" على عاتقه أن يفهم طبيعة التجربة الحسية فهماً جيداً، وكذلك مضامينها بالنسبة للنظرية الفلسفية، وهو ما قام به في الجانب الإيجابي من فلسفته وسوف نعرض له بعد قليل.

وينبهنا "فرير" منذ البداية إلى أن الإفلات من قبضة هيوم لا يعني أبداً العودة إلى فلسفة باركلي، على الرغم من أنه كان على اقتناع تام بأن باركلي "كان مفكراً بأصدق معنى للكلمة" ما دامت لديه "قدرة عالية على

---

(1) Quoted by: W. Cunningham, Ibid., p.20.
(2) Ibid.

رؤية الوقائع الحقيقية، والتغاضي عن رؤية الوقائع الزائفة"، غير أن مثالية الأسقف - في رأي فرير - ليست أكثر إقناعاً من مذهب الشك عند هيوم أو عن فلسفة "الحس المشترك" عند "ريد" والمدرسة الاسكتلندية، لقد كان في الواقع على استعداد للتسليم - في الجانب السلبي من فلسفته - بأن فلسفة باركلي تعبّر عن حقيقة هامة - فهو يعتقد أن أية فلسفة رصينة لا بد أن تنكر ما اهتم باركلي مبدئياً بإنكاره، وهو: "أن أي شيء خاف أو مستتر بمعنى أن يكون في ذاته: لا يُسمع ولا ينسى، ولا يُرى، ولا يُتذوق، فإنه يشكّل عالم الوهم أو السراب الذي يكمن خلف العالم المرئي الملموس.. والذي لا يقع أبداً في مجال إدراك الحواس"[1].

والمضمون الإيجابي لهذا الموقف - وهو القول بأن المادة تعتمد في وجودها على الذهن - هو في رأي "فرير" المعتقد الأساسي الذي تنطوي عليه أية فلسفة تعرف حقا ما تريده وما تسعى إليه، غير أن حجة باركلي تسير معتمدة على معتقد غير مقنع تماماً فيما يرى فيلسوفنا، ذلك لأن القول بأن "الوجود هو أن يكون مدركاً" يرادف قولنا: "أن هناك أشجاراً، وأحجاراً، وأنهاراً، وما إلى ذلك، لكنها لا يمكن أن توجد إلا إذا تمّ إدراكها وفكّر فيها ذهن ما، ويبدو أن ذلك يتضمن القول بأنها ستكف عن الوجود ما لم تكن مدركة، لكن ها هنا بالضبط يكمن الضعف الأساسي في نظرية باركلي "إذ لا بد للفيلسوف الواقعي أن يضحك في سخرية وهو يقول: إن معنى ذلك أنه لا بد لي أن أفترض أنه لا توجد أشجار ولا أحجار، ولا منازل.. إلخ، عندما لا يكون هناك ذهن يراها أو يفكر فيها!"[2] والفيلسوف الواقعي هنا يفترض، بالقطع، التفرقة بين الموضوع وإدراكنا له، وهي تفرقة تمثل بالطبع مشكلة هنا فهي مربط النرس في المناقشة باسرها، ولا تستطيع حجة باركلي أن

(1) J.F. Ferrier: Op. Cit., p.26.
(2) Ibid., p.314.

تواجه اعتراضات الفيلسوف الواقعي، ما لم تمتد وتتسع إذا أردنا أن نكشف عن الأساس الواهي لزعم هذه الواقعية وأن نبين عدم كفايته، فلا بد لهذا الامتداد أو التوسع أن يشمل إثبات أنه "في حالة أية ظاهرة، بل حتى في حالة ظاهرة غياب جميع الظواهر، فإننا لا بد أن نتصور ذهن - الذات مشغولاً بالظاهرة".

عندما تمتد حجة باركلي على هذا النحو "فإنها تصبح برهاناً ضد جميع التفاهات والاعتراضات التي تثار ضدها، فمن الصواب تماماً أن نقول إن وجود المادة يعتمد على حضور الذهن الواعي سواء أكان هذا الحضور واقعياً أو مثالياً، لكن لا ينتج من ذلك أنه لن تكون هناك مادة، إذا لم يكن هذا الذهن الواعي حاضراً أو إذا لم يفكر فيها في اللحظة الراهنة، لأنه لا توجد مادة تعتمد فحسب على مثل هذا الحضور - الواقعي أو المثالي - لهذا الذهن الواعي. وهذه الفكرة تسكت تماماً مدفعية الواقعية الزائفة، وتزيل خنادقها وتمنع عنها كل المؤن والذخيرة. وفضلاً عن ذلك، فإننا نصد أيضاً جحافل المثالية الزائدة، وتنهار قواها من أساسها، في الوقت الذي تطل فيه المثالية المطلقة الحقيقية برأسها، وتقوم بالتوفيق التام بين الحس المشترك والفلسفة، وهكذا تبقى أعلامها في الميدان منتصرة"[1].

وسوف نبيّن فيما بعد كيف قاد "فرير" هذه المسيرة الظافرة لتبلغ النصر النهائي حين تصل إلى المثالية المطلقة.

(1) Ibid., p.314, 315 - 316.

ثالثاً: طبيعة الفلسفة ومنهجها

بدأ "فرير" يكتب سلسلة من المقالات على مدى سنتين (١٨٣٨ - ١٨٣٩) بعنوان "مقدمة إلى فلسفة الوعي" في مجلة "بلاكوود" وكانت هذه المقالات السبع الأولى تمثل مُحصلة اهتماماته الفلسفية في السنوات القليلة الماضية، وهي كلها تعلن الانفصال الكامل عن الطريقة السائدة في النظر إلى الوعي حتى ذلك الوقت، كما تعبّر عن احتجاجه ضد فلسفة الاعتقاد التي جعل "فرير" من مهمته محاربتها، وربما كانت اسكتلنده البلد الوحيد الذي يهتم فيه الجمهور بالمسائل النظرية، حتى لقد أصبحت مقالاته موضع اهتمام عند شريحة عريضة من القراء الذين يقرأون بإمعان العدد الشهري من مجلة "بلاكوود".

وهكذا، نجد أن أول اهتمام فلسفي لـ"فرير" ارتكز على دراسة الوعي أو الذهن البشري، بل إن من الباحثين مَنْ يرى أن مهمة فرير الفلسفية كلها كانت موجهة ضد المنحى السيكولوجي الذي سار فيه السابقون عليه، ومَنْ يدرس "فرير" عليه أن يبدأ "بفلسفة الوعي" أول كتبه وأوضحها. ورغم ما فيه من زخرفه فهو ضرب من "الفينومينولوجيا التحليلية" تسبق ما سوف يقوله هوسرل فيما بعد[1]، وفشل السيكولوجيا القديمة يفتح الباب أمام الميتافيزيقا يقول: "نقطة تحول الفكر من السيكولوجيا إلى الميتافيزيقا هي التأويل الحق لتحول النفس عند أفلاطون من الجهل إلى العلم، من مجرد الظن إلى اليقين والاقتناع، وبعبارة أخرى من نظام يكون فيه التفكير ظاهرياً، إلى نظام يكون فيه التفكير واقعياً، والفارق عظيم بين علم الذهن البشري وبين الميتافيزيقا، كالفارق بين نظام بطليموس في الفلك ونظام كوبرنيكس". ولا يعني ذلك أن الميتافيزيقا تسعى إلى القيام بشيء أكثر مما تقوم به السيكولوجيا، إنها لا

(1) Cunningham, Op. cit., p.23.

تستهدف إلا ما تستطيع القيام به ولا تقترح أن يقوم الإنسان بشيء إلا ما تمكّنه منه قدراته الخاصة[١].

والمشكلة كلها في نظر فرير تتحوّل إلى دراسة الذهن:

"إذا كان هذا العلم (علم الذهن البشري) سوف يبدو أنه يتضمن في مفهومه عيباً جذرياً وهو أن جميع الظواهر الحقة والمتميزة في الإنسان رواغة في إدراكها، وإنها لهذا السبب محكوم عليها إلى الأبد أن تقصر في بلوغ الهدف الذي وضعت من أجلها، فإن منهج هذا العلم في هذا الحالة لن يؤدي بنا إلا إلى أفقر النتائج وأقلها إقناعاً، إن العقل البشري - دون أن نقول عنه دنساً ولا تجديفاً - اشبه ما يكون بالأوزة التي تضع بيضاً ذهبياً، وعالم النفس الميتافيزيقي أشبه ما يكون ببائع الدجاج الذي ذبح الأوزة ليحصل على البيض كله دفعة واحدة لكنه لم يجن من عمله شيئاً - أن تقطيع الذهن، ميتافيزيقيا، بهدف إدراك الحقيقة وهي جنين، والتعرّف على جميع العمليات التي نصل بواسطتها إلى هذه النتائج البراقة التي تشكّلت في الرحم، وتعقب ما هو موجوده ذلك كله قد تلاشى وانتهى تحت السكين، لأن الواقع الحي الذي كان يتنفس قد مات وحلت محله تجريدات ميتة لا حياة فيها..

كان إهتمام "فرير" بموضوع الوعي الذي هو جوهر الذهن هو الذي أدّى به إلى دراسة نظرية المعرفة، وكان هذا الفيلسوف هو أول من نحت كلمة الابستمولوجيا وأدخلها إلى الفلسفة الإنجليزية في كتابه "مبادىء الميتافيزيقا عام ١٨٥٤) وقسم مذهبه ثلاثة أقسام هي:

(١) الابستمولوجيا أو علم المعرفة... Epistemology.

---

(1) Elizabeth S. Haldane: James Fedrred Ferrier, Thoemes, Bristol, 1991, p.53 - 54.

(٢) الاجنيولوجيا أو علم الجهل.. Agniology.

(٣) الأنطولوجيا أو علم الوجود.. Ontology.

وسوف نعرض لهذا المذهب بعد قليل، ويهمنا الآن أن نعرف كيف تصور فرير الفلسفة بصفة عامة؟ وكيف يكون منهجها في رأيه؟

الفلسفة في رأيه ملزمة بتحقيق مطلبين رئيسيين، الأول: أن تحاول أن تكون صادقة. والثاني: أن تسعى إلى أن تكون مبررة عقلياً. والمطلب الثاني أكثر أهمية من الأول، لأن الفلسفة التي لا تتضمن تبريراً عقلياً - حتى ولو كانت صادقة - لن تكون لها قيمة عملية، كما أنها ستكون بلا قيمة كنظام عقلي. وفضلاً عن ذلك، فإنها ستكون صادقة إذا ما كانت مبررة عقلياً على نحو مقنع.

لكن كيف يمكن للفلسفة أن تكون مبررة تبريراً عقلياً مقنعاً؟ إن مثل هذه الفلسفة لا بد أن تكون نسقاً من القضايا مرتبة طبقاً للاستخدام "السليم للعقل". والعقل لا يكون استخدامه سليماً إلا إذا حصر نفسه في الحقائق الضرورية وحدها، أعني الحقائق أو القضايا التي لا يمكن تصوّر أضدادها لأنها متناقضة. ومن ثم فقانون التناقض هو القاعدة أو المعيار لاستخدام العقل استخداماً سليماً، فعندما يسير العقل طبقاً لهذا القانون فإن ذلك يعني أنه يُستخدم استخداماً سليماً، وسوف يكون نسق القضايا التي تبنى على هذا النحو نسقاً من القضايا الصادقة المبررة تبريراً عقلياً، سوف يكون باختصار: فلسفة. ومن ثم فالقاعدة الأساسية لكل فلسفة هي هذا: "لا تثبت شيئاً إلا ما يرغمك عليه العقل بوصفه حقيقة ضرورية، أعني حقيقة يتضمن عكسها تناقضاً، ولا تنكر شيئاً ما لم يتضمن إثباته تناقضاً، أعني يتناقض مع حقيقة ما ضرورية أو مع قانون العقل، ومن يترسم في تفكيره خطى هذه القاعدة سوف تظهر له - لا محالة - فلسفة مبررة تبريراً عقلياً، ومن ثم فهي صادقة.

رابعاً: مشكلة الفلسفة ونقطة البداية

إذا ما شرع المرء في تطبيق المنهج الذي شرحناه فيما سبق فسوف تظهر أمامه في الحال مشكلة تتلخص في تحديد الطريقة التي يعرف بها الحقائق الضرورية، وما هي من بين هذه الحقائق الضرورية أكثرها أهمية للفلسفة، فليست كل النتائج التي نقول إنها حقائق، نصفها ايضاً بأنها حقائق ضرورية، بل على العكس كثيراً ما يكون من الصعب تمييز الحقائق الضرورية من المعتقدات الخاطئة التي يسلم بها عامة الناس، والطريقة الوحيدة لتجاوز هذه العقبة هي النفاذ إلى الحقيقة الضرورية كنقطة بداية للعقل، ثم تسير منها خطوة خطوة إلى الحقائق الضرورية الأخرى من خلال مبدأ قانون التناقض ونحن نصل إلى نقطة البداية الضرورية هذه للفلسفة بتحليل مشكلة الفلسفة. إن نقطة البداية في الاستدلال الفلسفي إلى حلها، ومدة ملائمتها لهذه المشكلة، غير أن هذه الملائمة لا يمكن فهمها إلا عندما تتحدد المشكلة المراد حلها تحديداً واضحاً وبالتالي لا بد لنا أن نبحث أولاً ما هي مشكلة الفلسفة، ثم نتقدم لنسأل: ما هي الحقائق الضرورية التي تتكشف أمامنا كنطقة إنطلاق، أو بداية، يمكن أن يصل منها المرء إلى حل لهذه المشكلة مبرر تبريراً عقلياً.

(١) مشكلة الفلسفة:

هناك تسليم عام، طوال عصور الفكر، بالرابطة التي تربط بين ذهن الإنسان ونظام الأشياء، وكانت هذه الرابطة مشكلة صيغت على أنحاء شتى بسبب ألوان الغموض والالتباس التي تكتنف مصطلحي الذهن والأشياء، ولقد اعتقد "فرير" أن مهمته الأولى إزالة هذا الغموض.

لقد افترض التراث الفلسفي، في العادة، أن الذهن والشيء كائنان منفصلان أتم الانفصال، حتى أن كلاً منهما يمكن تعريفه على حدة دون الإشارة إلى الآخر، وعلى أساس هذا الزعم فقد أصبحت مشكلة الفلسفة

تنحصر في السؤال الآتي: كيف يمكن للعقل بذاته أن يرتبط بالشيء ذاته Per Se؟ ولقد أدّت محاولة حل المشكلة كما صيغت على هذا النحو إلى ظهور التمثلات الحسية، وهي نظرية تذهب إلى أن موضوعات العالم الخارجي تحدث في الذهن أفكار تمثل، أو تفسر على نحو ما هذه الموضوعات، وأول ما تتضمنه هذه النظرية هو أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة للأشياء بذاتها، طالما أن ما يُعرف على نحو مباشر ليس هو الشيء أو الموضوع وإنما الفكرة التي تمثله في الذهن، ولا يختلف من ذلك كثيراً طرح السؤال عما إذا كانت هناك معرفة استدلالية للأشياء بذاتها وإذا ما فُهمت الرابطة بين الذهن والأشياء على هذا النحو، فإنها سوف تتحول، عاجلاً أم آجلاً، على نحو ما حدث في التاريخ بالفعل إلى سؤال عما إذا كان هناك أساس منطقي للاعتقاد في وجود عالم خارجي على الإطلاق.

ولقد ظهرت عبر التاريخ ثلاثة مذاهب فلسفية تجيب على هذا السؤال:

(أ) الواقعية الافتراضية:

وهو مذهب يقول إنه لا بد من افتراض وجود مثل هذا العالم، رغم أنه لا يمكن البرهنة على وجوده، أي لا بد من افتراض وجود نظام خارجي واقعي هو مصدر إدراكاتنا الحسية.

(ب) المذهب المثالي الذاتي:

وهو مذهب يوحد بصراحة بين الأشياء وإدراكها، ويذهب إلى أن الاعتقاد في وجود عالم خارجي من الأشياء هو عائق غير منطقي.

(جـ) مذهب الشك:

وهو مذهب على حين أنه لا ينكر وجود نظام للأشياء، فإنه يذهب إلى أنه لو كان هناك مثل هذا النظام، فلا بد أن يكون شيئاً مختلفاً أتم الاختلاف

عما ظهر لنا في الإدراك الحسي، ومن ثم لا بد أن يظل بالنسبة لنا موضوعاً للجهل.

وعلى الرغم من أن كل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة لديه ما يقوله، فلا واحد منها، في النهاية، مقنع تماماً، فما أن ينفصل الذهن عن الأشياء إنفصالاً حاداً حتى تختفي الطريقة المنطقية التي تجمعها معاً، ويقع الفكر النظري عندئذ في محيرات لا فكاك منها.

ومن صور هذه المحيرات هو بالطبع، الافتراض الذي أدّى إليها، غير أن هذا الافتراض زائف، وهو يظهر من وجهة نظر خاطئة عن طبيعة الإدراك الحسي. وطبقاً لهذه النظرة فإن الاختلاف بين ما يسمى بالأشياء، وما يسمى بإدراكاتنا الحسية هو اختلاف مطلق، في حين أن النظرة الصحيحة تذهب إلى أن الاختلاف نسبي فحسب، فهو اختلاف يتبع اختلافات وجهات النظر وارتباطها بالموقف الفعلي، فالواقعة الشاملة هي: الموقف - الإدراك، ففي هذا الموقف جانب موضوعي وجانب ذاتي، لكنهما جانبان فحسب للموقف الشامل نفسه، وفضلاً عن ذلك فهما متضايفان منطقياً، إذ لا يمكن التفكير في الجانب الموضوعي إلا بالإشارة إلى الجانب الذاتي، كما أن التفكير في الجانب الذاتي يتضمن لا محالة الإشارة إلى الجانب الموضوعي. فالمرء مثلاً، يفكر في الضوء من خلال فكرة الإبصار، وليس في استطاعة المرء أن يفكر فيه بطريقة أخرى. والعكس، فإنه يفكر في فكرة الإبصار من خلال تفكيره في الضوء، ولا يمكن التفكير بطريقة أخرى، فنحن عندما نفكر في الموضوع، فإننا ننظر "بالقانون الحتمي لطبيعتنا" أن نفكر في الذات معه على طول الخط، كما أننا من ناحية أخرى عندما نفكر في الذات، فإننا مضطرون بالضرورة نفسها أن نفكر في الموضوع كذلك، فالذات والموضوع أو الذهن والشيء، لا يوجدان كشيئين منفصلين ومستقلين، وإنما هما جانبان لوجود واحد، فالذات والموضوع يشكلان اتحاداً لا ينفصم، وتلك هي الواقعة الأساسية

للمعرفة التي تنكشف لنا بالملاحظة، كما يقام عليها الدليل بالتحليل النظري، والفشل في إدراك هذه الواقعة خطأ قاتل وقعت فيه نظرية التمثلات الحسية في المعرفة وما أدّت إليه نتائج فلسفية.

ينتج من الاعتبارات السابقة أن المعرفة لا توجد في الذهن وحده، لو كنا نعني بالذهن كياناً مستقلاً قائماً بذاته بمعزل عن الشيء، كما أنها لا توجد في الأشياء مستقلة عن الذهن، وعلى ذلك فالمعرفة البشرية هي الذات المتحدة مع الموضوع إتحاداً لا ينفصم، كما أنها الموضوع الذي يتحد مع الذات إتحاداً لا ينفصم، ومحاولة تجاوز هذه العلاقة يعني القيام بمهمة مستحيلة منطقياً، كما أن غموض الرابطة بين الذات والموضوع يؤدي إلى محيرات لا مفر منها، كما تبرهن على ذلك النظريات القديمة إما عندما تكون هذه العلاقة واضحة فذلك هو بداية الحكمة الفلسفية.

ونحن الآن نرى مشكلة الفلسفة في ضوء جديد تماماً، فلم تعد منحصرة في السؤال: ما هي العلاقة أو الرابطة بين ذهن الإنسان أو العالم الخارجي؟ لأن هذين الكيانين لا ينظر إليهما الآن كشيئين مستقلين ومفصلين، وإنما كشيء واحد. فالسؤال يطرح المشكلة بطريقة تنطوي على خُلف محال، ومن ثم فهو لا يمكن الإجابة عنه، لا لأنه تستحيل الإجابة عنه، بل لأنه لا يمكن طرحه أصلاً، فمشكلة الفلسفة الحقيقية تختلف عن ذلك أتم الاختلاف! أنها تتعلق بمضمون موقف الذات - الموضوع، فلا يوجد، ولا يمكن أن يوجد سؤال عن كيف تصنع المعرفة؟ وإنما السؤال الوحيد الممكن هو: ما هي طبيعة المعرفة؟ تلك هي المشكلة الحقيقة للفلسفة.

(٢) بداية الفلسفة:

أما وقد وصلنا إلى أساس المشكلة الفلسفية، فإننا نصبح في وضع يمكننا من التقدّم نحو قرار الحقيقة الضرورية التي نقيم عليها، آمنين، مذهبنا الفلسفي، لكننا لا نستطيع أن نتجه مباشرة نحو إدراك هذه الحقيقة الضرورية، إذ لا تزال هناك خطوة أبعد يتطلبها تحليل المشكلة، قبل أن نستطيع أن نميز بوضوح نقطة البدء في حلنا المبرر تبريراً عقلياً.

السؤال الذي نحاول الإجابة عنه هو: ما هي طبيعة المعرفة؟ وهو بدوره سؤال غامض، إذ إنه يفتح الباب أمام أكثر من تأويل واحد، فلا بد لنا من تحديد معناه قبل أن نتمكن من استكمال السير: حين نتدبر ملياً السؤال: ما هي طبيعة المعرفة؟ نجد أنه لا بد أن يعني واحداً من اثنين:

أولاً: قد يعني السؤال عما هي المعرفة حسب ما تختلف إليه أنواعها؟ وبعبارة أوضح: ما هي الأنواع المختلفة من المعرفة التي يمكن أن توجد؟ كما أنه يمكن أن يعني:

ثانياً: ما هي المعرفة حسب ما تتفق فيه أنواعها؟ وبعبارة أوضح: ما هي السمة الحتمية، أي الخاصية، أو المكوّن المشترك بين معارفنا جميعاً بغض النظر عن اختلافها وتنوعها من زوايا أخرى؟ ولا يمكن أن يعني السؤال عن طبيعة المعرفة سوى واحد من هذين المعنيين.

وخطوتنا التالية هي أن نبحث: أي صورة من هاتين الصورتين الممكنتين للسؤال، هي الصورة الأساسية من الناحية المنطقية؟ ومثل هذا البحث سيكون موجزاً للغاية، طالما أننا لسنا بحاجة إلى تفكير طويل حتى نرى أن السؤال الأول المتعلق بالأنواع المختلفة من المعرفة هو في ذاته سؤال غير اساسي، ومن ثم فلا أهمية له من الناحية الفلسفية، فلسنا بحاجة إلى أن نتعلم

أن الأنواع المختلفة من المعرفة هي: المعرفة الرياضية، والمعرفة التاريخية، وما إلى ذلك. وهكذا لن يبقى أمامنا سوى السؤال الثاني وحده: وهو يقدم لنا المشكلة الأساسية في الفلسفة، والإجابة عنه هي التي تشكل ما نسميه بالفلسفة، كما أننا سنجد بداخله الحقيقة الضرورية التي تصلح كأساس للمذهب.

فما هي هذه الحقيقة الضرورية؟

السمة الشائعة أو الخاصية المشتركة لكل معارفنا هي بالضرورة ذلك العنصر الذي يكون جوهرياً بالنسبة لأي معطى من معطيات المعرفة، والذي بدونه تكون المعرفة مستحيلة. "وبعبارة أخرى فلا بد أن يكون هذا العنصر إذا ما استبعد أن تستبعد معه بالضرورة معطيات المعرفة كلها، ويصبح استردادها مستحيلاً على نحو مطلق، ما لم نسترد ذلك العنصر المفقود". فما هو ذلك العنصر؟ هو ما لا بد من معرفته مع أي شيء آخر يعرف، وهو وحده الذي يكون مشتركاً بين جميع أنواع المعارف وذلك هو الذات أو الأنا الذي يعرف. فهو المحور الذي تلتقي عنده جميع المعارف ولا تكون أية معرفة ممكنة بدونه والاعتراف الصريح الواضح بهذه الواقعة الأساسية في صورة قضية عامة يعتمد على هذا القانون الأساسي: "مع أي شيء يعلمه أي عقل، ينبىء أن يعرف هذا العقل ذاته على اعتبار أن هذه المعرفة هي أساس وشرط لعلمه"؟ تلك هي الحقيقة الضرورية الأولى لحلنا المبرر عقلياً لمشكلة المعرفة.

وطالما أن هذه القضية هي أساس المذهب كله، وأية قضية تالية، ترتبط بإقرارها فلا بد لنا أن نتوقف قليلاً لنتأمل ضرورتها:

(أ) النقطة الأولى التي ينبغي علينا ملاحظتها هي أن التجربة لا تدحض

هذه القضية وإنما هي على العكس تدعمها، فمن المؤكد أن إحدى وقائع التجربة أننا عندما ننخرط في مساعي الحياة أو يستغرقنا التأمل لا نكون على وعي بأنفسنا. غير أن هذه الواقعة لا تتعارض مع قضيتنا الأساسية، وإنما هي فقط توضيح للقانون العام، قانون الألف الذي يعبر عنه هذا القول المأثور: "إلا لف يفرخ الاهمال" فنحن نألف أنفسنا حتى أننا نميل إلى إهمالها أو تجاهلها في معطيات المعرفة، ولا بد أن نلاحظ بعناية أنه على الرغم من أن قضيتنا تؤكد فقط أن الذات هي دائماً حاضرة، بمعنى ما في المعرفة بالطريقة نفسها التي تكون بها الإدراكات والأفكار موجودة (ربما ضمناً فحسب)، فإن التجربة تدعم ذلك: دع إنساناً يبحث بجد واجتهاد قدر استطاعته في تجربته المعرفية، فسوف يجد، في النهاية، أن معرفته لأي مضمون هي معرفةخاصة به.

(ب) لكن ما هو أكثر أهمية من ذلك أن ننتبه جيداً إلى أن العقل يكشف عن أن قضيتنا بديهية، إذ لو كان من الممكن لأي عقل أن يتلقى المعرفة في أية لحظة دون أن يعرف أنها معرفة خاصة به أو معرفته، لكان من الممكن بالنسبة له أن يفعل ذلك في جميع اللحظات وفي كل وقت حتى أن الموجود العاقل يمكن أن يكون مزوداً بالمعرفة دون أن يعرف مرة واحدة أن يمتلكها طوال وجوده، لكن ذلك خُلف محال طالما أنه يتضمن تناقضاً، فالإنسان الذي لا يعي أن إدراكاته الحسية وأفكاره هي ملكه، لا يمكن أن يكون على وعي بها على الإطلاق. ومن هنا، فإن الإنسان الذي يعرف أي شيء لا بد أن يعرف باستمرار لأنه يعرفه. لا بد بعبارة أخرى أن يكون لديه وعي ذاتي. وبالتالي، فإن أول قضية لنا هي حقيقة ضرورية للعقل، وإنكارها يتضمن تناقضاً[١].

---

(١) لاحظ أن المنهج الذي يتبعه «فرير» هنا هو إحدى صور المنهج الجدلي التي تعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف، بحيث تنتهي إلى القول بأننا لا نستطيع=

الشرط الأول للمعرفة إذن، هو معرفة أنفسنا ويؤكد العقل صدق هذه القضية التي ليست قابلة للبرهنة على اعتبار أن العقل ذاته هو نقطة البداية، والقضية المضادة التي تفصل بين الذات والموضوع في المعرفة لا تمثل سوى وجهة نظر السيكولوجيا الشعبية المبتذلة، فالمعرفة في رأي "فرير" تعتبر الذات باستمرار الجانب الجوهري فيها، فالمعرفة تتحد باستمرار مع ما تعرفه، والجانب الموضوعي من موضوع المعرفة، رغم أنه يمكن تميّزه إلا أنه

=أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع في التناقض، فإذا تناولنا بالدراسة بعض المواقف السيكولوجية، فسوف نجد أننا نناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشيء تتضمنه هذه المواقف، وفي هذه الحالة نضطر إلى إثبات وجوده، فإذا ما أخذنا، مثلاً عبارة هيوم المعرفة «إنني إذا ما توغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه «نفسي» وجدتني دائماً أعثر على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك.. إنني لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ«نفسي» في أي وقت بغير إدراك ما، كما أنني لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك «لوجدنا أن قوله بأنه يتوغل داخلاً إلى صميم نفسه معناه أنه يتنبه إلى نفسه، أعني أنه يتنبه إلى الحالة السيكولوجية التي يتصادف وجودها لحظة الفحص: فما الذي يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى الذهن أو العقل؟».

وعلينا أن نلاحظ أن هذه الصورة من صور «المنهج الجدلي» هي التي استخدمها ديكارت حين أثبت وجود نفسه بوصفه مفكراً. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان، بل زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن في موقف معين كان يقوم بفحصه ووجد أن إنكار الذهن لا يعني سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعي مباشر بالحالة السيكولوجية التي نقوم بفحصها، لكننا نستطيع أن نستنتج وجود الذهن عن طريق المنهج الجدلي الذي يكشف لنا عن أنه من الضروري أن يكون متضمناً في المواقف السيكولوجية، وإنكار وجوده ينطوي على تناقض.

راجع: د. زكي نجيب محمود، «الجبر الذاتي»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام وهو نص رسالته للدكتوراه وملحق لكتابنا «رحلة في فكر زكي نجيب محمود»، أصدره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، (المشروع القومي للترجمة رقم ٢٦١).

لا يمكن فصله بالفعل عن الجانب الذاتي أو الأنا، فهما معاً يشكلان وحدة المعرفة، وهي أفكار تعبر - فيما ترى أليزابيث هولدين - عن طابع هيجلي واضح، بالغاً ما بلغ إنكار "فرير" ارتباكه بمذهب هيجل، ولا يمكن لهذه المثالية أن تنكر لحظة واحدة وجود الأشياء "الخارجية" لكنها تقول فحسب أنه لا معنى لها بمعزل عن علاقتها بالأشياء "الداخلية" فهذه الأشياء، كما يقول هيجل، لا يمكن أن تعرف منفصلة إلا على نحو مجرد فحسب، ومن هذه النقطة نشير إلى القضية الهامة - وربما كانت أهم القضايا - وهي أن المادة بذاتها لا يمكن معرفتها على الإطلاق، أو إلى ما يسميه "فرير" بنظرية الجهل"[١].

خامساً: استدلالات اخرى

ينتج من هذه القضية الأساسية مباشرة أن موضوع أي معرفة ليس موضوعاً بالمعنى المألوف لهذا اللفظ، وإنما هو موضوع زائد الذات على نحو ما كشف تحليلنا السابق، وليس ذلك سوى صورة من قضيتنا الأصلية، لكنها ليست تكراراً مملاً لا نفع فيه ولا غناء، ما دامت تتميز بحمايتنا من خطأ قاتل (أشرنا إليه من قبل) هو خطأ افتراض أن الموضوع مستقل عن الذات، وتؤكد هذه الصياغة أيضاً حقيقة أساسية أخرى أعني أن الجانب الموضوعي للمعرفة، رغم أنه يمكن تمييزه بوضوح، فإنه في الواقع لا يمكن فصله وجعله مستقلاً، وإنما هما معاً يكونان وحدة للمعرفة، وينتج عن ذلك في الحال أن المادة بذاتها وكيفياتها معاً سواء أكانت كيفيات أولية أو كيفيات ثانوية، فهي لا يمكن معرفتها على نحو مطلق، لا يمكن أن تكون موضوعاً

(1) Elizabeth S. Haldane: James Fredrick Ferrier, Thoemes, Bristol, 1991, p.98.

للمعرفة، ومن ثم فإن الأساس الأبستمولوجي للواقعية القديمة ينهار تماماً.

ومن ناحية أخرى، فإن أي موضوع للمعرفة لا بد أن يحتوي على عنصر مشترك بين جميع أنواع الموضوعات، وعلى عنصر خاص بهذا الموضوع وحده. وبعبارة أخرى، فإن المعرفة مركب من ذلك العنصر الذي يمكن أن يتغير أي الجزئي والحادث من ناحية أخرى. وذلك ما تبرهن عليه الواقعة الثنائية التي تقول إن جميع المعارف يمكن أن تصنف جميعاً على أساس أنها معرفة. ومع ذلك، فهي كلها متمايزة أتَم ما يكون التمايز بعضها عن بعض. وهكذا، نجد أن هناك جانبين يتضمنهما بناء أي معرفة: ما هو واحد وهو نفسه في الكل، وما هو مختلف في كل واحدة[1]. ومعنى ذلك أن كل معرفة هي بالضرورة مركب من العاملين معاً[2].

أما العنصر المشترك بين جميع أنواع المعارف فهو الأنا أو الذهن، في حين أن العنصر الخاص بكل معرفة جزئية فهي المادة، والشطر الأول في هذه العبارة هو ببساطة تكرار لقضيتنا الأصلية، فالأنا تعرف بالضرورة مع ما يعرف. والشطر الثاني تقرره الاعتبارات التالية:

(أ) إنه يمكن تصور معرفة لا يدرك فيها العنصر المادي، وبالتالي فالمادة ليست عنصراً مشتركاً بين جميع أنواع المعارف.

(ب) المادة هي عنصر في بعض أنواع المعارف، وهي حين تكون كذلك

---

(١) كلمة معرفة هنا تعني المعروف أي موضوع المعرفة ولا تعني فعل المعرفة ذاته.

(٢) يؤكد «فرير» أن هذه الحقيقة تجعل التأويل التقليدي لنظرية أفلاطون تافهاً، وهو التأويل الذي يجعلها نظرية تقول بوجود نوع أدنى من المعرفة ينشغل بالجزئيات ونوع أعلى يهتم بالكليات فهو تأويل، في رأيه، يتعارض تاريخياً مع المجرى الرئيسي لفكر أفلاطون.

فإنها تعرف بوصفها الجانب المختلف من هذه المعارف.

وعلى ذلك، فإننا نستطيع أن نقول: إن الأنا لا مادية. إذا كنا نعني باللامادية، ذلك الجانب الكلي من المعرفة، طالما أن الأنا هي العنصر الكلي في المعرفة، ولا يمكن أن تعرف على أنها عنصر جزئي. وبالتالي لا يمكن أن تُعرف على أنها مادية. وفضلاً عن ذلك، فإن الأنا بذاتها لا يمكن معرفتها ما دامت الأنا هي العنصر المشترك بين جميع أنواع المعارف، ولا بد لكل معرفة أن تحوي عنصراً مختلفاً، وإلا فإن الأنا لا تعرف إلا على نحو معدل تعديلاً طفيفاً، لكن علينا أن نتذكر، دائماً، أنها تعرف كعنصر كلي دائم يبقى بلا تغير وسط الجزئيات المتغيرة[1].

طالما أن الأنا لا بد أن تشكّل جانباً من أي معرفة، وطالما أنها لا يمكن أن تعرف أنها مادية (أعني لا يمكن أن تدركها الحواس) فإنه ينتج من ذلك أن موضوعات الحس المحض لا يمكن أن تكون أبداً موضوعات للمعرفة، لأن موضوعات الحس المحض متناقضة ذاتياً، طالما أن كل ما يعرف لا بد أن يعرف مع ما لا يمكن أن يكون بذاته موضوعاً محضاً للحس. وبهذه النتيجة نكون قد حطمنا الأساس الذي تقوم عليه النظرية "الحسية" في كل صورها. وهي النظرية التي تقول إن كل معرفة يمكن أن تستمد من - أو تشير إلى - الحواس، ولا يتضمن ذلك بالطبع أي إنكار للقضية التي تقول إن كل معرفة

---

(١) لا بد أن نضع في ذهننا أن المناقشة هنا تتعلق بالأنا والمادة فقط من حيث وظيفتهما في الموقف المعرفي. والنقطة الهامة هنا ليست أن الأنا أو الذات لا يمكن أن تكون مادية، بل لا يمكن معرفتها على أنها كذلك، وليست لا يمكن أن توجد بذاتها (أو في حالة غير متعينة) بل لا يمكن أن تعرف بذاتها ولم تظهر حتى الآن مشكلات الأنطولوجيا أو الوجود، فهي لا تبدأ في الظهور إلا بعد أن تنكشف طبيعة الجهل، ما دام «فرير» مقتنعاً بأن الأجنيولوجيا (علم الجهل) تسبق منطقياً أية دراسة للموضوعات الأنطولوجية.

تأتي عن طريق التجربة، فالمعرفة ذاتها تجربة. والقول بأن المعرفة تأتي من التجربة يعني ببساطة القول بأن المعرفة معرفة وهو تحصيل حاصل أجوف؟ ومع ذلك، فإن ما يتم إنكاره هو وجهة النظر التي تقول إنه "لا شيء في العقل إلا وكان من قبل في الحس"، وبعبارة أخرى: وجهة النظر التي تقول إن المعرفة تأتي من التجربة الحسية، فالتجربة الحسية ليست هي نفسها معرفة وإنما هي فحسب عنصر من عناصر المعرفة: "فالحس والعقل يشكلان معاً استعداداً واحداً للمعرفة، ولا يمكن أن تصل أية معرفة إلى الذهن إلا عن طريق عملية مشتركة منهما"[١].

من الممكن إقامة تفرقة بين (أ) المعرفة أو عملية المعرفة (ب) الفكر أو عملية التفكير، مستخدمين الأولى للتعبير عن تجاربنا المعرفية الأصلية - الإدراكات الحسية، مثلاً، التي لدينا من الأشياء عندما تكون أمامنا بالفعل. والثانية للتعبير عن معرفتنا بهذه المعرفة السابقة. وعلى أساس هذه التفرقة يمكن أن نفترض أن من الممكن لنا أن نفكر فيما يستحيل علينا معرفته. غير أن مثل هذا الافتراض لا بد أن يكون خاطئاً، إذ من المستحيل أن نفكر فيما يستحيل علينا معرفته، طالما أن التفكير ليس شيئاً آخر سوى تمثل ما كان حاضراً من قبل في المعرفة. والتفكير، بالطبع، يمكن أن يغير من ترتيب معطيات المعرفة ويحورها إلى تركيبات جديدة، على نحو ما يفكر المرء مثلاً في القنطور [٢]، ليست لدينا النية لإنكار قوة التفكير هذه، وإنما النقطة الهامة هي أن هذا التفكير لا يمكن أن يتجاوز المعرفة من جانب واحد، ولا أن تطرح من الجانب الآخر أي عنصر جوهري، ويمكن أن تقاس وحدة التفكير

(1) Quoty by: W. Cunningham, Op. Cit., p.30.

(٢) القنطور مخلوق في الأساطير اليونانية نصف جسده الأعلى على هيئة إنسان، والنصف الأسفل على هيئة حصان، يعيش أساساً في تساليا في الغابات وعلى قمم الجبال، راجع: د. إمام عبدالفتاح إمام، «معجم ديانات وأساطير العالم»، المجلد الأول، ص٢٥٣، مكتبة مدبولي، القاهرة.

في عناصرها الجوهرية أو الحد الأدنى منه - بوحدة المعرفة أو الحد الأدنى منها. وكل ما لا يمكن أساس معرفته، فهو لا يمكن أساساً التفكير فيه. وعلى ذلك، فإن المادة بذاتها وكيفياتها، مثل الأنا بذاته وكيفياته - لا يمكن معرفتها، وهما أيضاً بالضرورة لا يمكن التفكير فيهما.

وفضلاً عن ذلك، فطالما أن الكون هو وحده الذي يمكن أن يُعرف وهو يتألف من موضوعات على علاقة بالذات، فإنه ينتج من ذلك أن مثل هذا الكون هو وحده الذي يمكن التفكير فيه، والمعنى الوحيد الذي يستطيع فيه أي ذهن أن يفكر في كون مستقل وهو المعنى الذي يمكن التفكير فيه في موضوعات تتألف مع ذهن آخر، وإذا ما اعترض معترض بأن ذلك، فيما يبدو، مستحيل منطقياً (أعني أن الذات الأخرى يمكن معرفتها عن طريق ذهن ما)، فإن الجواب هو أن ما نفترضه واضح منطقياً، طالما أنه في فهم الذهن لنفسه وهو يتألف مع الموضوعات، يقدم لنا نموذجاً أو مثلاً يمكن أن نعرف، طبقاً له، ذهناً آخر في الحالة نفسها. وأخيراً، فإن الموضوع في مركب مع الذات هو وحده الذي يمكن معرفته، ومن ثم هو وحده الجوهر أو المطلق الذي يمكن التفكير فيه، لأن مركب الذات - الموضوع هو وحده الذي يمكن أن يعرف أو يفكر فيه دون أي شيء آخر يكون من الضروري معرفته أو التفكير فيه معه[1].

كل ما قلناه حتى الآن يصدق لا فقط على المعرفة البشرية أو التفكير البشري، بل على كل معرفة وكل تفكير أياً كان نوعه، فنحن نعالج جوانب عارضة من المعرفة أو التفكير، وإنما عالجنا القوانين الكلية التي لا تتغير لأي فكر وأي معرفة - الشروط التي بمعزل عنها تكون المعرفة مستحيلة وكذلك أي عقل. ومن المهم أن نلاحظ في هذا السياق أن حواسنا ليست قوانين للمعرفة ملزمة على نحو كلي، وإنما هي، بالعكس، شروط عارضة للمعرفة،

(1) Cunningham, Op. Cit., p.32.

ومن الممكن أن نتصور عقولاً أخرى غير العقول البشرية يمكن أن تفهم الموضوعات بطرق أخرى غير السمع والشم والرؤية، واللمس، والتذوق، لأنه من الممكن تصور أن حواسنا يمكن أن تتغير تماماً وتظل المعرفة ممكنة معرفة ذات مضمون مختلف أتم الاختلاف بالطبع، عما نملكه الآن، ومن ثم فالحواس ليست شروطاً لازمة لا غناء عنها للمعرفة والفكر، وإنما هي عارضة فحسب[١]، وما هو لازم ولا غنى عنه هو ما لا يمكن تصور المعرفة والتفكير بدونه أعني الذات والموضوع في وحدة لا تنفصم.

يمكن أن نقول في النهاية إن الجواب عن السؤال الذي بدأنا منه وهو: ما هي المعرفة؟ هو: المعرفة هي إدراك الذات مع كل ما يدركه المرء ذلك وحده هو المعرفة. أما السؤال: وما هو المعروف؟ فإن الجواب هو مركب الذات - الموضوع هو الحد الأدنى - أو الوحدة - لأي معرفة ممكنة، هذان العاملان مطلوبان ليشكلا أي معرفة وعن السؤال: ما الذي لا يمكن معرفته على نحو مطلق؟ يكون الجواب: أي موضوع بدون الذات، وأي ذات بدون الموضوع: هذا ما لا يمكن معرفته على نحو مطلق. وأخيراً، فإن السؤال: ما الذي يمكن التفكير فيه، وما الذي لا يمكن التفكير فيه؟ يكون جوابه: أي شيء يمكن معرفته يمكن ايضاً التفكير فيه وأي شيء لا يمكن معرفته لا يمكن أيضاً التفكير فيه، تلك هي النتائج الرئيسية لعلم الابستمولوجيا[٢].

---

(١) يعتقد «فرير» أن تجاهل هذه النقطة هي التي جعلت نظرية التمثلات الحسية - ونظرية باركلي أيضاً - تضل ضلالاً بعيداً، إذ يتأرجح أنصار نظرية التمثلات الحسية بين رفع الحواس إلى مستوى الضرورة مع الأنا من ناحية، وبين رد الأنا إلى مستوى العرضية والحدوث وهو مستوى الحواس من ناحية أخرى. أما «باركلي» فقد قبل البديل الأول، لكنهما معاً وقعا في الخطأ نفسه، لأنها معاً فشلا في التعرّف على أن الأنا شرط ضروري لكل معرفة، والفكر سواء أكان بشرياً أم لا، في حين أن الحواس عارضة أو حادثة فحسب، ولا يكون لها مغزى إلا بالإشارة إلى المعرفة البشرية والتفكير البشري.

(2) W. Cunnigham, Op. Cit., p.33.

سادساً: طبيعة الوجود

من الخطأ افتراض أننا نستطيع أن ننتقل مباشرة من نتيجة بحثنا الابستمولوجي إلى تحديد طبيعة الوجود، فلا بد أن يشكل مثل هذا الانتقال ثغرة قاتلة في منطق البرهان، إذا لو كنا في إجابتنا عن السؤال: ما الموجود حقاً وعلى نحو مطلق؟ سوف نرتد إلى الوراء، إلى الابستمولوجيا، أعني إلى نظريتنا في المعرفة - ونجيب بأنه ما يمكن معرفته أو التفكير فيه على نحو مطلق، أعني الموضوع زائد الذات، فإن الباب يظل مفتوحاً أمام الفيلسوف الشاك ليؤكد أن مثل هذه الإجابة لا تنتج بالضرورة حتى لو سلمنا بالنتائج الابستمولوجية السابقة، طالما أن ما هو موجود هو ما يمكن أن نجهله من الأعماق، ونحن لم نتقدم حتى الآن بمبادىء للرد على اعتراضات الفيلسوف الشاك.

ومثل هذه المبادىء لا يمكن عرضها إلا في "علم الاجينولوجيا Agniology" أو نظرية الجهل، التي لعبت دوراً هاماً، بغض النظر عن أصالتها - في الفكر الإنجليزي -.

ولهذا، فقد بقي أمامنا أن نبين أن موضوع الجهل يتحد بالضرورة مع موضوع المعرفة ويمكن أن نبين ذلك الآن تواً.

الجهل عند "فرير" نوعان: الأول إتفاقي أو ثانوي أو عارض بالنسبة لبعض العقول لا كلها، وهو جهل النقص كما يقول وذلك كقولنا إن فلاناً يجهل اللغة الفلانية لأنه لم يتعلمها، والنوع الثاني هو الجهل العارض لكل العقول بطبيعتها ذاتها، ولا يعبر عن نقص أو عيب ما. ومن ثم فإن قانون الجهل هو "أننا يمكن فقط أن نجهل، ما نستطيع أن نعرفه "أو" ما يمكن أن نعرفه هو وحده الذي يمكن أن نجهله"[1].

(1) Elizabeth Haldane: Op.Cit., p.96 - 97.

غير أن الجهل يمكن، منطقياً، علاجه، وما لم يكن الأمر كذلك، فإن المعرفة التي يمكن عن طريقها إصلاح الجهل الذي نتحدث عنه تتناقض مع طبيعة العقل، وذلك خُلف محال. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يكون هناك جهل إلا بذلك الذي يمكن لنا معرفته، ما دام الجهل بشيء لا يمكن معرفته لا يمكن علاجه منطقياً، وهكذا نجد أن موضوع الجهل يتحد مع موضوع المعرفة[1].

إذا سلَّمنا بالنتيجة التي وصلنا إليها فإننا نكون في وضع يمكننا من السير بلا خوف إلى إعتراضات الفيلسوف الشاك، وكذلك إلى تعريف طبيعة الوجود المطلق. فما هو موجود حقاً وصدقاً: إما أن يكون هو ما نعرفه وما لا نجهله، وليس ثمة بديل آخر ممكن، لكن ذلك الذي لا نستطيع أن نعرفه ولا أن نجهله لا بد أن يكون شيئاً متناقضاً إذ لو لم يكن تناقضاً لكان من الممكن أن نعرفه، ومن ثم فهو إما أن يكون موضوعاً للمعرفة أو موضوعاً للجهل[2]، وما يوجد حقاً على نحو مطلق لا يمكن أن يكون شيئاً متناقضاً طالما أنه لا يوجد تناقض في القضية التي نقول إن هناك شيئاً ما (أياً ما كان) يوجد حقاً وعلى نحو مطلق. وبالتالي، فإن ما يوجد لا بد أن يكون موضوعاً للمعرفة أو موضوعاً للجهل، أعني أنه لا يمكن أن يكون المادة بذاتها ولا الذهن أو الأنا بذاته، بل فقط شيئاً ما عبارة عن موضوع زائد ذات. ومن ثم فإن أي موجود مطلق هو بالضرورة ذات مع ما تدركه.

لا يحتاج المرء إلى التردد، أو الوقوع في الغموض، لكي يجيب عن السؤال

(١) يعرض «جروت» في كتابه «بحث استطلاعي فلسفي ExploratisPhilosophia لنقد نظرية الجهل»، عند فرير بشيء من التفصيل، الجزء الأول، ٧٤-٧٥.

(٢) التناقض موجود في الفصل بين الذات والموضوع، أعني إذا ما أخذت الذات على حدة أو بذاتها أو أخذ الموضوع على حدة أو بذاته (مبادىء الميتافيزيقا، القسم الثالث، القضية الأولى، الملاحظة رقم ١٠).

كم عدد ما يوجد من موجودات مطلقة؟ فمن الناحية المجردة يمكن أن يكون هناك عدد كبير من الموجودات المطلقة، لكن واحداً منها هو الضروري من الناحية المنطقية. ومن ثم نستطيع أن نقول إن واحداً منها فقط هو الموجود الضروري على نحو مطلق، أما الموجودات الممكنة من الناحية التجريدية فهي حادثة وليست ضرورية، لأن الموجود الضروري المطلق الوحيد هو الروح المطلق الذي يتألف من الأشياء جميعاً وهو ضروري لأنه لا بد من التسليم به حتى ننقذ العالم من أن يعرض أمام العقل تناقضاً، أما الموجودات الأخرى (العقول المتناهية والأشياء) فلا تحتاج إلى التسليم بها لإنقاذ العالم من التناقض، ومن ثم فهي حادثة أو عارضة.

سابعاً: خاتمة

قيل عن فلسفة "فرير" أنها مستمدة إلى حد كبير من فلاسفة القارة، المنهج من اسبينوزا والمضمون من هيجل الذي بدأ مذهبه في الظهور في الثقافة البريطانية في ذلك الوقت. غير أن "فرير" يرفض هذا الاتهام ويقول في ملحق كتابه "مبادىء الميتافيزيقا": فلسفتي اسكتلندية حتى النخاع، وأنا أرفض أبوتها لألمانيا أو هولندا، فقد غُزلت خيوطها في البيت، ومن نسيج قومي، لكن هناك شكاً كبيراً في صحة هذه العبارة لأن أفكاره من حيث المنهج والمذهب تختلف اختلافاً جذرياً عن المجرى الرئيسي للفلسفة الاسكتلندية.

قد يقال إن هناك تشابهاً عاماً في المنهج بين "مبادىء الميتافيزيقا" وكتاب الأخلاق لاسبينوزا وإنْ كان التشابه وحده لا يجعلنا نستدل منه على أن "فرير" كان يتابع اسبينوزا عن وعي، فليس بينهما شيء مشترك سوى أن كلاً منهما حاول، بطريقته الخاصة أن يبني مذهباً في صورة سلسلة من القضايا مستنبطة من نقطة بداية تؤخذ على أنها ضرورية. ويؤكد "فرير" أن ذلك لا بد أن يكون خاصية مشتركة بين جميع الفلاسفة الذين حاولوا بجدية متابعة منهج العقل ذاته، ولم يعمدوا إلى الانغماس في معارك خيالية، والتوازي في المنهج بين "اسبينوزا" و"فرير" قد يفسره أن كلاً منهما أخذ على عاتقه تطوير فلسفة يكون من الممكن تبريرها تبريراً عقلياً، وهما معاً يتفقان على المطالب التي على الفلسفة أن تحققها.

أما بالنسبة للقول بأن فلسفة "فرير" ليست سوى عرض لمضمون فلسفة هيجل في ملابس جديدة، فإن من الباحثين من يذهب إلى أن هذا الوصف مبالغ فيه، طالما أن فرير يعلن مراراً أنه لم يفهم مذهب هيجل: "مَنْ الذي يستطيع حتى الآن أن يتفوّه بكلمة واحدة مفهومة عن هيجل؟ لا من ابناء جلدته ولا من البلاد الأجنبية، رغم وجود القمم هنا وهناك التي تسطع

أقوى من ضوء الشمس، فإن الفواصل مملوءة ببحر الظلمات، ولا يمكن الإبحار فيها بمساعدة أي بوصلة، وفي جو لا يستطيع العقل البشري أن يتنفس فيه، أن هيجل لا يمكن النفاذ إليه لأنه يشبه، تقريباً، جبلاً من حجر الصوان" (١)، غير أن ما يقوله "فرير" أحياناً من أنه قرأ مؤلفات هيجل عدة مرات، ثم المقال الذي كتبه عن مذهب هيجل في "القاموس الإمبراطوري للسير العالمية" (١٨٥٧ - ١٨٦٣) فضلاً عن الأفكار الهيجلية الكثيرة المتناثرة في فلسفته: مثل الوعي الذاتي، ومركب الذات والموضوع، والأنا واللاأنا، والمعرفة والوجود، والروح المطلق.. إلخ، يجعلنا لا نستطيع أن نأخذ ما يقوله من أنه لم يفهم هيجل مأخذ الجد، ولقد عرض فرير لعلاقته بهيجل في شيء من التفصيل فقال:

"الحقيقة بالضبط هي ما يأتي: لقد قرأتُ معظم مؤلفات هيجل مراراً وتكراراً، لكنني لا أستطيع أن أقول إنني استوعبت هذه الفلسفة، فلم أقدر إلا على فهم عدد ضئيل من الفقرات هنا وهناك من هذه المؤلفات. ولقد أعجبتُ بها إعجاباً عظيماً لما فيها من عمق في البصيرة، واتساع في الحكمة، ولنغمتها الهادئة، لكني لا أستطيع أن أقول أكثر من ذلك، فلو فهمه أحد افضل مني، وبتوسع أكثر، فهو يتميز عني، وأنا أعترف أنني أحسده على هذه الميزة. أما بالنسبة لي فلا بد أن أعلن أنني لم أجد كلمة ولا فكرة لهيجل مناسبة لمذهبي، وإذا كان هيجل قد اتبع المنهج البرهاني كما فعلت فذلك ما لم أتبينه، وسوف أكون ممتناً لو أن أحداً أوضح لي ذلك"(٢)، لكن لا شك أن المقالات التي كتبها في "القاموس الامبراطوري" تدل على أنه فهم، على الأقل، المبادىء الأساسية في المثالية الألمانية، لا سيما ما يسمى "بالهيجلية" وتأثر بها ربما على نحو أكثر بكثير مما يدرك، بل إن الأثر الهيجلي واضح في

(1) H. Haldar: Neo- Hegelianism, p.3 - 4.
(2) Ibid.

كتابه "تاريخ الفلسفة" فهو يبدأ مثل هيجل بأن يشير إلى أن دراسة الفلسفة هي دراسة للعقل في تطوره، وينبغي على مؤرخ الفلسفة ألا يضع في ذهنه أنه يؤرخ لمذاهب حاضرة حتى يومنا الراهن، وأنه ليس في تاريخ الفلسفة شيء عشوائي أو تعسفي وإنما هو فكر عقلي يتجلى وينكشف طوال التاريخ [1].

ومهما يكن من شيء فلا شك أن "فرير" بذر الكثير من البذور في الأرض التي نبتت فيها "الهيجلية الجديدة" وساهم مساهمة فعالة في صد تيار المذهب التجريبي الكاسح في إنجلترا، ومات قبل أن يصدر سترلنج كتابه العظيم "سر هيجل" بعام واحد.

(1) Elizabeth Haldane, Op. Cit., p.99 - 100.

الباب الثالث

المبشرون بالهيجلية

الفصل الأول

جون جروت (١٨١٣ ـ ١٨٦٦)

أولاً: حياته

"جون جروت" فيلسوف أخلاق وابستمولوجيا، ولد في "بكنهام" في مقاطعة كنت Kent، الأخ الأصغر للمؤرخ المعروف جورج جروت - درس الكلاسيكيات في كيمبردج، وأصبح زميلاً في كلية ترنتي عام ١٨٣٧، نال درجة كهنوتية من كنيسة انجلترا، وأخيراً، حصل على معاش من الكنيسة في "ترمبنجتن" حيث أقام حتى وفاته، وفي عام ١٨٥٥ خلف "وليم هيوهويل" أستاذاً للفلسفة الخلقية في كيمبردج، وظل في هذا المنصب حتى وفاته عام ١٨٦٦ وتشكّلت، لعدد من السنين جماعة غير رسمية كانت تسمى "نادي جروت" كانت تلتقي معه بانتظام للمناقشات الفلسفية، من بين أعضائها "هنري سدجويك وفن" Venn.

لم يصدر له في حياته سوى كتاب فلسفي وحيد هو "بحث استطلاعي فلسفي Exploratia Philosophia" المجلد الأول أصدره عام ١٨٦٥، في السنة نفسها التي ظهر فيها كتاب "سترلنج" عن هيجل، وقد ذكر في مقدمته أن في نيته إصدار المجلد الثاني، لكن ذلك لم يتحقق بسبب وفاته.

أما بقية مؤلفاته، فقد نشرت بعد وفاته وقد ترك لمنفذ وصيته "جوزيف مايور J. Mayor.." مجموعة ضخمة من المخطوطات مع تعليمات بأن تنشر هذه المجموعة ككل أو على أجزاء أو لا تنشر على الإطلاق، وقد اختار

"مايور" من هذه المخطوطات المؤلفات الآتية:

أ- اختبار لفلسفة المنفعة An Examination of the Utilitarian Philosophy وقد نشر عام ١٨٧٠.

ب- بحث في الأفكار الأخلاقية A. Treatise on the Moral Ideas وقد نُشر عام ١٨٧٦.

ج- المجلد الثاني من "بحث استطلاعي فلسفي" وقد نشر عام ١٩٠٠.

ثانياً: انتقاداته

في استطاعتنا أن نقول إن "جروت" طوَّر فلسفة مثالية مستقلة في ظاهرها بروح المنهج الجدلي عند هيجل والواقع أنها في بعض تفصيلاتها تذكرنا على نحو مدهش بالمراحل الأولى للوعي التي عرضها هيجل في "رحلة الاستكشاف" في كتابه العظيم "ظاهريات الروح" وكانت فيها يبدو الصياغة المبكرة لهذا الضرب من التفلسف في الفلسفة البريطانية.

ولقد اشتمل كتابه الفلسفي الأول "بحث استطلاعي فلسفي" على كثير من التعليقات النقدية لفلسفة: فرير، وهاملتون، ومل،... إلخ، وعلى الرغم من عدم تماسك الكتاب، فقد كان بالغ الأهمية في حركة المثالية البريطانية، فهو في البداية يعرض آراءه في المسائل العليا في الفلسفة "ويقتبس باستحسان صفحات طويلة من كتاب فرير" مبادىء الميتافيزيقا: "فلا الأشياء الموجودة ولا غير الموجودة يمكن تصورها بعيداً عن العلاقة بعقولنا، ومن هنا فإن القانون الأعلى للعقل يقول إنه لا يمكن تصور الروح الأسمى منعزلاً عن الكون، ولكي نتجنب تناقض الكون مع العقل، فلا بد من التسليم بوجود هذا الروح مع العالم، ففي حكم العقل لم تكن هناك لحظة وجد فيها الكون بغير وجود الله.. فكل عقل يفكر ولا بد أن يفكر في وجود الله كلما فكر في

شيء يجاوز حدود الملاحظة البشرية"[١].

وعلى الرغم من أن "جروت" وجد نفسه بهذه الطريقة على اتفاق مع النتيجة المثالية والتأليهية التي وصل إليها "فرير" ، فإنه لم يستقر قط على البرهان الذي أدّى به إلى هذه النتيجة، بل كان مقتنعاً، على العكس أن برهان "فرير" كان معيباً في بعض جوانبه الهامة، كما أن منطقه غير مقنع، وذلك لسببين:

الأول: يذهب جروت إلى أنه لا أهمية لمنهج إقليدس الهندسي الذي أخذ به "فرير" بل إنه شعر، بقوة، أن مثل هذا المنهج يستحيل تطبيقه في ميدان الفلسفة، فضلاً عن الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه "فرير" أنه نسى "معظم المقدمات الهامة كالتعريفات والبديهيات" مع أنها أساسية في "المنهج الإقليدي"، فضلاً عن أنه كان يساوره الشك في إمكان العثور على بداية، في هذا المنهج للتفلسف الجاد، لأنه لا يسمح إلا بتكرار عقيم ممل.

والثاني: لم يتأثر "جروت" كثيراً بمزاعم "فرير" وحماسه الزائد عن أصالة نظريته في الجهل، لقد كان على استعداد للتسليم بأن النقطة التي أكدها فرير في نظريته عن الجهل ذات مغزى منطقي هام، لكنه لم يقتنع بأن فرير، كما زعم، كان أول فيلسوف يقول بها. يقول: "يزعم مستر "فرير" لنفسه الشيء الكثير عن نظريته في "الأجنولوجيا" أو نظرية الجهل كما كان سير وليم هاملتون مغرماً بأنه ها هنا تكمن أصالته فهو أول من غزا هذه الأرض الجديدة. ولا تبدو لي هذه الجدارة عظيمة في الفلسفة على نحو ما تكون عليه في فروع أخرى من الفكر والأدب، لأن مشكلات الفلسفة كلها متشابكة، فما أن

(1) Quoted by: G. Watts Cunningham: The Idealistic Argument in Recent British and Amercian Philosophy, The Century Co. N.Y., p.66.

تلمس أول مشكلة حتى تظهر لك المشكلة الأخرى، وتضعف التفرقة فيها بين ما هو جديد تماماً وما قد أعيد صياغته في كلمات جديدة. لكن التفرقة بين جهل ما يمكن لنا معرفته، وبين الجهل المحض - مسألة بالغة الأهمية"[١].

ثالثاً: فلسفته

يفرّق جروت تفرقة هامة، منذ البداية بين وجهة نظر الفلسفة ووجهة نظر مذهب الظواهر (ويمكن أن نقول بصفة عامة إنه هو نفسه المذهب الطبيعي الذي يعبّر عن وجهة نظر العلم) الذي يزعم أنه الكلمة الأخيرة في الفلسفة أو الفلسفة كلها. إن معرفة الظواهر هي شكل مفيد من أشكال المعرفة، وهي تمثل نوعاً حقيقياً من التجريد في مجالها الخاص، مجال العلوم الطبيعية، ولكنها مع ذلك لا تعدو أن تكون تجريداً مستعداً من سياق أوسع منها كثيراً، فهي إذن معرفة مبدئية تمهّد للمعرفة الفلسفية بمعناها الدقيق. ومن هنا كان من الواجب تكملة وجهة نظر الظاهرية وإتمامها بوجهة النظر المثالية، بل إن تفكيرنا لا يكون فلسفياً حقيقة إلا إذ فكرنا بطريقة مثالية[٢]. فالقضية الأساسية التي يرتكز عليها كل شيء آخر ليست أن الأشياء موجودة، بل إننا نعرفها أعني نفكر فيها كأشياء موجودة. فليس ترتيب الأمور أن الأشياء توجد أولاً ثم نعرفها أو نعرف أجزاء منها بعد ذلك، بل المعرفة أولاً وهي تنطوي على وجود ما نعرفه. وهكذا لا بد أن نبدأ من الذهن أو الوعي الذي يعرف ذاته كجزء من الواقع أو من الكون، وفي هذا الوعي - الذي يمثل وجهة نظر الفيلسوف - يكمن كل يقين وكل معرفة.

فمذهب الظواهر يفرق تفرقة حادة بين موضوعات المعرفة وواقعة المعرفة

---

(1) Ibid., p.68.

(٢) قارن رودلف ميتس: «الفلسفة الإنجليزية في مائة عام»، المجلد الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ص٢٩٨.

ذاتها، ثم يعالج تلك "الموضوعات" على نحو منفصل ومجرد، أما وجهة نظر الفلسفة ذات "المنطق الأعلى" فهي تشدّد على واقعة المعرفة أو الوعي كواقعة أساسية، لكن ذلك لا يعني معالجة ملكات المعرفة على نحو منفصل عن "موضوعاتها" فها هنا يكمن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كانط، وإذا كان مذهب الظواهر صادق تماماً في مجاله الخاص، فإنه يعبر عن وجهة نظر مجردة، ومن ثم فهو غير مقنع على الإطلاق، ولا يمكن للمرء أن يكتفي به، بل لا بد له أن يتجاوزه ليصل إلى وجهة النظر الفلسفية، ولكي يزداد الأمر وضوحاً لا بد أن نقول إن مذهب الظواهر يتصور الكون كما يتصوره العلم الطبيعي، وهو عالم الزمان والمكان حيث توجد المادة والحركة، أو القوى التي تعمل في المادة وتؤثر في أجسامنا فتعطينا ما يمكن أن نسميه بالكيفيات الحسية: الذوق، والضغط، والوزن، وما إلى ذلك، وتظل الأشياء لغزاً من وجهة نظر مذهب الظواهر، لأن كل شيء منها يحتوي على وحدة، والوحدة من وجهة نظر هذا المذهب لغز غامض، حتى "القانون" نفسه لغز غامض بالنسبة لهذا المذهب[1]!

إن المشكلة الأساسية التي يعاني منها هذا المذهب إذا ما اعتبرناه الكلمة الأخيرة تكمن في المعرفة التي يصل إليها، فليس هناك "عقل" بالمعنى الفلسفي في هذا المذهب، وكلمة "نحن" لا تعني سوى أجسام حية. ومن ثم، فالمعرفة لا تعني سوى الاتصال الفريقي بين أحداث الزمان والمكان بين أجسامنا. ومعيار الحقيقة عند هذا المذهب هي "التناغم بين قدراتنا الحسية وتجارب الآخرين" وهو معيار يصعب أن يمتد ليشمل جميع حالات المعرفة.

أما وجهة النظر الفلسفية، فهي كما رأينا، تبدأ من الوعي، وها هنا نجد لدينا اليقين الذي يجاوز الاعتراضات التافهة: "إننا نشعر بداخلنا على

(1) G. W. CunninghamL Op. Cit., p.72.

أقل تقدير أننا على يقين من أن: الشعور، واللذة والألم هي حقائق واقعية، وأن الفرد هو ما نسميه بأنفسنا، وأن الوعي أو "الكوجيتو" "الموجود" هو أنفسنا[1].

ومما تجدر ملاحظته أن "النحن" الخاصة بالوعي تختلف أتم الاختلاف عن "النحن" الخاصة بمذهب الظواهر: فالأولى هي الشعور أما الثانية فهي ببساطة أجسامنا.

غير أن يقين الوعي الذي نبدأ به على هذا النحو هو يقين مزدوج: فنحن من ناحية نشعر بوجود أنفسنا، ونشعر في الوقت ذاته أن هناك شيئاً موجوداً بجوار أنفسنا. وهذان الشعوران هما واقعة واحدة منظوراً إليها من وجهتين مختلفتين من النظر وليسا واقعتين منفصلتين. وهذا الشعور المزدوج بالوجود ينقسم من تلقاء نفسه - عند التحليل - إلى "وجود" و"شعور" والفرق بينهما هو أن الأول يمكن أن يكون مشتركاً بين أنفسنا وشيء ما في حين أن الثاني لا يمكن أن تكون فيه هذه المشاركة، وهكذا يكون التمييز بين فكرة الفردية وفكرة الوجود متعاصراً مع الوعي، فالوعي يحتوي عليهما معاً[2].

والواقع أن تحليلات "جروت" للوعي والشيء يمكن مقارنتها - كما يقول كننجهام بحق - بمناقشة هيجل لموضوع "الوعي الحسي" والـ"هذا" أو "ذلك" التي ترد في بداية كتابه "ظاهريات الروح"[3]. فالقارىء الحصيف سوف يلاحظ أن برهان "جروت" يسير على هذا التراث الهيجلي ويستلهم روحه، و"أن لم يكن ثمة دليل واضح على أن هيجل مارس تأثيراً كبيراً على تفكيره، فصياغة البرهان غير كافية ولا مكتملة بل يشوبها الكثير من

---

(1) G. W. CunninghamL Op. Cit., p.74.

(2) Ibid.

(٣) قارن كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل»، وما بعدها، دار التنوير - بيروت

الثغرات. ومع ذلك، فإن "جروت" يستحق بجدارة أن يكون أول فيلسوف بين المثاليين البريطانيين، يؤكد أهمية البرهان الذي كان من حيث المبدأ أساسياً عند خلفائه من الهيجليين الجدد لا سيما: برادلي، وبوزنكت، ورويس[1].

(1) G.W. Cunningham, Op. Cit., p.77.

الفصل الثاني

بنيامين جوويت (١٧١٧ ـ ١٨٩٣)

أولاً: حياته

لم تكن في حياة "بنيامين جوويت" وقائع مثير ة باستثناء محاكمته بتهمة الهرطقة، أما فيما عدا ذلك فهي تسير هادئة، فقد ولد في ٥ أبريل عام ١٨١٧، وتلقى تعليمه في مدرسة القديس بولس في لندن، ثم في كلية باليول بأكسفورد، واختير زميلاً فيها عام ١٨٣٨، ثم عُيّن مدرساً في الكلية عام ١٨٤٢ - وهي السنة نفسها التي رُسّم فيها شماساً في الكنيسة الإنجلية، ثم حصل على وظيفة قسيس بعد ذلك بثلاث سنوات، وتوفي في أول أكتوبر عام ١٨٩٣ [١].

وعلى الرغم من أن "جوويت" كان لاهوتياً قبل كل شيء، فإنه كان مفكراً واسع الثقافة، متنوّع الأنشطة: فهو صاحب الترجمة الشهيرة لمحاورات أفلاطون، وهو عالم كلاسيكيات من الطراز الأول، كما يُعد واحداً من أعظم معلمي القرن التاسع عشر، وقد ترك، بوصفه معلماً، أثراً هائلاً فيما جاءوا بعده وأصبحوا أساتذة في باليول كوليج Balliol College في جامعة

(1) Encyclopedia Britannica, Vol. v, p.619.

أكسفورد[1].

أصدر "جوويت" عام ١٨٨٥ كتابه "رسائل القديس بولس" وهوجمت دراسته عن "الكفارة" لأنها خرجت عن المألوف، لكنه عُيّن رغم المعارضة القوية أستاذاً لكرسي الدراسات اليونانية بمرتب سنوي قدره اربعين جنيهاً استرلينياً. أما كتابه "مقالات وآراء" الذي صدر عام ١٨٦٠، فقد حصل معارضيه يتهمونه بالهرطقة وتمت محاكمته بالفعل أمام نائب مدير جامعة أكسفورد غير أن محكمة جامعة أكسفورد برأته وتمّ إسقاط التهمة في النهاية[2]، وإن كانت المحاولات التي بُذلت لرفع راتبه قد باءت بالفشل، ولم تعطه الكنيسة المسيحية منحة (٥٠٠ جنيه استرليني) في السنة إلا عام ١٨٦٥، وفي تلك الفترة جذبت محاضراته عن "جمهورية" أفلاطون عدداً كبيراً من المهتمين بالفلسفة اليونانية بصفة عامة وأفلاطون بصفة خاصة، وبعد اختياره أستاذاً في كلية باليول عام ١٨٧٠ نشر ترجمته لمحاورات أفلاطون عام ١٨٧١، وبعد ذلك "تاريخ ثوكيديدز" عام ١٨٨١.

تلك وقائع سريعة عن حياته الهادئة، فكيف تعرّف على هيجل؟ وكيف يمكن أن يوصف بأنه أحد المبشرين بالهيجلية الجديدة في إنجلترا؟

---

(1) Geoffry Farber: Jowett: Aportrait with Bakground, p.170.

(٢) كانت جوويت من قادة حزب الكنيسة الرحبة التي كانت تقول بآراء متحررة واسعة الأفق.

ثانياً: جوويت.. وهيجل

اتصل بنيامين جوويت بالثقافة الألمانية في وقت مبكر عندما قضى إجازتين صيفيتين في ألمانيا عامي ١٨٤٤ - ١٨٤٥ (أي بعد زيارة فرير لألمانيا بعشر سنوات) علينا أن نقف عندهما قليلاً:

كان جوويت في الثامنة والعشرين من عمره عندما زار ألمانيا في رحلته الأولى، وكان يصطحب معه في هذه الرحلة صديق عمره آرثر ستانلي، وعلى الرغم من أن الزيادة كانت أساساً للنزهة فقد أصر "جوويت" على تخصيص ساعتين أو ثلاثة، على الأقل، يومياً للقراءة والدراسة بصفة عامة والتعرّف على هذا العالم الجديد الذي يواجهانه لأول مرة.

كان أول كتاب جذب انتباه "جوويت" في عالم الثقافة الألمانية الجديد هو كتاب كانط "نقد العقل الخالص" فعكف على قراءة فاحصة، مما جعل صديقه يطالب، مازحاً، بتنويع القراءة رحمة بالعقول المرهقة! ولقد كان اختيار الكتاب مناسب كمدخل لدراسة الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر. وكانت هناك إلى جانب الاستمتاع بالمناظر الجميلة، ومقابلة مشاهير الرجال - مصادفة حسنة جداً بالنسبة للشاب "جوويت" هي انعقاد مؤتمر لفقه اللغة يحضره معظم العلماء الألمان، والباحثين في علم اللغة، ينعقد في مدينة "درزدن"، وهكذا وصلت الرحلة إلى قمتها بسفره إلى هذه المدينة لحضور هذا المؤتمر، فكان ذلك فاتحة عهد جديد في حياته العقلية - على حد تعبير جوويت نفسه[1].

لم يكن لكتاب كانط "نقد العقل الخالص" أية علاقة بالمؤتمر الخاص بفقه اللغة المنعقد في "درزدن" لكنه كان مجرد ومضة من الضوء أنارت الطريق أمام

(1) Geoffry Farber: A Portrait, p.178.

جوويت، أما المؤتمر نفسه فقد التقى فيه الشاب بمجموعة من علماء النحو اللاتيني واليوناني، وبعض المختصين في التراجيديا اليونانية، كانوا يداعبون خياله من قبل، ويظن أنهم مجرد "أساطير" لا يمكن أن تكون موجودة، وها هو فجأة يجدهم أمامه، وقد ظهروا إلى الحياة ويعيشون في عالم الواقع، يكفي مثلاً أنه التقى بـ"لاثمان" الذي كان جوويت يستخدم نصوصه اليونانية في التدريس في الجامعة، وسوف يواصل ذلك في المستقبل في شروحه على رسائل القديس بولس.

غير أن الأستاذ الذي كان يبحث عنه ويسعى للقائه حقاً هو "أردمان" الأستاذ في جامعة هاله تلميذ هيجل وشارح فلسفته، وكان "جوويت" يود أن يناقش هذا الفيلسوف الهيجلي الشهير ليعرف أفضل طريقة لدراسة فلسفة هيجل وفهمها: "كيف يمكن لنا أن نقترب من مؤلفات المُعلِّم؟ وما هي الطريقة المناسبة لفهمه وهضمه؟ وقد تم اللقاء بالفعل في مدينة "درزدن" وتحاور الشاب المتحمّس طويلاً مع "اردمان" وطرح عليه ما خطر على باله من أسئلة ومشكلات، ثم عاد بعدها إلى أكسفورد يشتعل حماساً ورغبة، وتصميماً وإرادة، فقد عزم على غزو هذا العالم العقلي الجديد وقهره!.

وعلى الرغم من أن هيجل كان قد توفي عام ١٨٣١، فإن أحداً في أكسفورد عام ١٨٢٤ لم يكن يعرف عنه شيئاً سوى أنه فيلسوف ألماني غامض، فلم تكن هناك ترجمة من أي نوع لأي عمل من أعماله، ولا أي مرشد يهدي القارىء أن أراد أن يفهم طبيعة هذا المذهب الهيجلي، بل لقد كانت هناك قلة قليلة في جامعة أكسفورد هي التي تعرف قدراً من اللغة الألمانية يمكن أن يواجه غموض هيجل الشهير أو أسلوبه المعقد، وقبل ذلك بعشرين سنة أي قبل أن يسافر أحد اللاهوتين الإنجليز - وهو بوزي Pusey إلى "جوتنجن" في ألمانيا يتسلم اللغة لأغراض لاهوتية - لم يكن هناك في جامعة أكسفورد سوى اثنين فقط يؤمنون بأهمية تعلم اللغة الألمانية،

رغم أن المقدمات الألمانية "للعهد الجديد" هي التي كانت تقرأ بشغف إذا ما كتبت باللغة اللاتينية، وربما أدّى استخدام اللغة اللاتينية كلغة عالمية في عملية التعليم بأساتذة جامعتي "أكسفورد" و"كمبردج" إلى اكتشاف أهمية الكلاسيكيات الألمانية وتقدير علماء اللاهوت، أما الفلاسفة الألمان العظام من كانط فصاعداً، فقد كانت افكارهم تتطور داخل لغتهم الأصلية، وعندما كتب كاتب في مرحلة مبكرة مقالين عن "ميتافيزيقا كانط" فإنه كتبهما باللغة اللاتينية! لقد كانت لغة هؤلاء الفلاسفة معقدة، ومصطلحاتهم صعبة يكاد يتعذر السيطرة عليها، ولهذا فقد كتب "مويرهيد" يقول:

«صحيح أن هيجل زعم أن لديه النية أن يحاول أن يعلّم الفلسفة كيف تتحدث الألمانية، لكنه عندما استخدمها لتدل على أفكار فلسفية حطم الألفاظ والعبارات الألمانية المألوفة تحطيماً تاماً، وذلك "لوزن" المعنى، لكنها للأسف تركت القارىء بلا معنى! وهكذا ظلت اللغة الألمانية المألوفة تقف حجر عثرة أمام الفهم الإنجليزي لفلاسفة الألمان"![1].

ولكن رغم ذلك، فقد زال الحاجز، بالتدريج الذي كان قائماً عندما زار "بوزي" ألمانيا لأول مرة - زال على أقل تقدير في "باليول كوليج" في جامعة أكسفورد، فقد تغلب عليه كثيرون لا سيما علماء اللاهوت، وذلك لا يمنع بالطبع من القول بأن دكتور آرنولد Dr.Arnold" كان سعيداً عندما زار المؤرخ الألماني العظيم نيبور Nieebor (١٧٧٦ - ١٨٣١) لأن المناقشة دارت بينهما باللغة الإنجليزية التي يعرفها "نيبور" معرفة جيدة ويتحدثها بطلاقة!

غير أن "جوويت" كان من القلائل الذين يرغبون رغبة جامحة في اتقان

(1) J. Hmuirhead, The Platonic Tradition in Anglo - Saxon Philosophy Goerge Alen, 1931, p.159..

اللغة الألمانية حتى يفهم هذا العالم العقلي الجديد الذي انفتح امامه، ومما يدل على ذلك إصراره على أن يكتب جميع خطاباته إلى صديقه "ستانلي..." باللغة الألمانية، وإن ظل الفارق كبيراً بين أسلوب الخطابات المهذبة الرقيقة، وفهم اللغة الأجنبية والقدرة على سبر أغوارها، والهبوط إلى أعماقها حيناً والارتفاع إلى قممها حيناً آخر، وإن كان ذلك يصدق على اللغة الأجنبية عموماً، فهو يصدق على اللغة الألمانية بصفة خاصة - وربما العقل الألماني أيضاً - التي تحتوي في جوفها على حدود، وتخوم وهضاب ومرتفعات لا يسهل على الرجل الإنجليزي تسلقها أو عبورها[1]. وهو ما كان يشعر به الفيلسوف الإنجليزي أثناء دراسته لهيجل. يقول وليم ولاس: "إننا نشعر في جو الفكر الهيجلي، كما لو كنا قد ارتفعنا إلى خلاء لا نستطيع أن نتنفس فيه، أو أنه مكان لا يصلح إلا لسكنى الأشباح وحدها، وهي أشباح لا نستطيع التعرّف عليها"[2].

ومع ذلك كله، فقد كان لدى "جوويت" روح الصمود والعزم على المغامرة، ولهذا فقد شرع في شن هجوم مباشر على ذلك الحصن المنيع المسمّى بميتافيزيقا هيجل الذي يتوارى داخل سحب اللغة الألمانية الكثيفة: فما الذي يمكن أن يساعده ويرشده طوال الطريق؟ لا شيء من التعاليم الرسمية لأنه لا شيء فيها يدرس في إنجلترا، ولهذا فقد كان عليه، أثناء السير، أن يعتمد على نفسه وعلى تلقائيته نحو الفلسفة، عليه أن يخطو بعزم المصمم وحماس الرائد، وثقة متسلق الجبال، وبلهفة الهادىء المشحون بالانفعالات الجياشة لقد علم نفسه بنفسه، وكان يعاني عندما دخل في صراع مع كتاب كانط "نقد

---

(1) G. Farber, Op. Cit., p.159..

(2) W. Wallace: The logic of Hegel p.xv Oxford University press.

العقل الخالص" بما يحتوي عليه من لغة جافة.

لكن كيف تحول "جوويت" من كانط على هيجل؟ كيف عرف عن يقين إتجاه السير في الطريق الذي صمم على السير فيه؟ إن الأفكار كثيراً ما تبدو للمسافر والرحالة سريعة تغمر الهواء الطلق دون أن تتجسد في كلمات، أما مسافرنا الجوال في عالم الثقافة، فقد عقد العزم على فهم الأفكار وتجسيد الكلمات في آن معاً!.

لقد كان "جوويت" قد سمع عن هيجل بالاسم فحسب قبل سفره إلى ألمانيا، دون أن يعرف عنه شيئاً سوى أنه اسم ذو شأن كبير في عالم الفكر، فأراد أن يعرف شيئاً أكثر من ذلك، وربما انبهر بعد قراءته لكتاب كانط "نقد العقل الخالص" فأراد أن يواصل الرحلة، بعد أن هبت نسائم رقيقة حاملة روائح المثالية الألمانية، ثم اكتشف جويت أن تلميذ هيجل "أردمان" الذي كان كتابه تاريخ الفلسفة في طريقه إلى النشر هو الرجل المناسب ليتخذ منه النصيحة وليكون مرشداً ودليلاً في ارتياد هذا العالم المجهول، فكان "الحج" إليه، كما سبق أن ذكرنا في "درزدن" واللقاء الذي كان له أثر بعيد المدى في فكر "جوويت" وعلى الرغم من أن "جوويت" لم يكن هيجلياً أبداً بالمعنى الذي يقبل فيه المفكر المذهب الهيجلي، فإن الأثر الهيجلي في فكره كان هائلاً وعميقاً، ولقد كان المطلوب منه أن يبذل أقصى جهد ممكن لفهم أصعب الفلاسفة جميعاً وأكثرهم تعقيداً، دون أن يتوقع أية مساعدة من أية شروح إنجليزية يمكن أن تضيف لعقله بُعداً جديداً[1].

---

(١) قارن ذلك بما كان يقوله «سترلنج» من أن بعض الطلاب تبنوا طريقة الثعلب والعنب في قصة «لافونتين» الشهيرة (قارن مقالنا «في أعماق النفس البشرية» في كتاب «أفكار ومواقف»، ص٣٧٤ مكتبة مدبولي) فراحوا يتهمون كل ما لا يستطيعون فهمه بالغموض، وهكذا اكتسب العديد من فلاسفة الألمان هذه الشهرة. راجع:
Amelia Stirling: James Huchison stirling his life and work

ولقد ذكر "جوويت" نفسه بعد ذلك بأربعين عاماً، أنه تلقى من هيجل من المثيرات والحوافز قدراً يفوق ما تلقاه من أي مفكر آخر فقد كتب في رسالة مؤرخة في ١٨٤٤ يقول:

"لقد مضى أكثر من أربعين عاماً على ابتدائي في قراءة كتابات هيجل وأعتقد أن ذهني قد تلقى منه في ذلك الوقت من القوة الدافعة أكثر مما تلقاه من أي مفكر سواه، ورغم أنني أدرك الآن أن مثل هذا النوع من الفلسفة لن يكتب له البقاء الدائم، فما زلتُ أكن لمعلمي وأستاذي القديم أعظم التبجيل[١]"، كما أنه يعتقد أن السبب الذي يجعل الناس يقولون عن هيجل إنه فيلسوف صعب معقد هو أنهم يقرأونه قراءة عجلى دون أن يتوقفوا عند صفحة واحدة يتأملونها ويعملون فيها الفكر على نحو ما يفعلون عندما تعترضهم مشكلة من مشكلات الرياضة، وهو يعتقد أنهم فشلوا في أن يعملوا إرادتهم في نوع من الجمع العقلي يتطلب قدراً من التركيز والانتباه، فلا شك عنده أن الفلسفة المثالية في مذهب هيجل تحمل طابع الرياضيات[٢].

درس "جوويت" الفلسفة الهيجلية دراسة مكثفة، وكان اثرها عليه يفوق كثيراً مجرد توسيع قواه العقلية أو مداركه الذهنية. لقد نجح بما بذله من جهة في الدراسة، في نقل هيجل إلى أكسفورد، ثم بعد ذلك إلى كيمبردج، وتسبب في تطبيع الفكر الهيجلي في إنجلترا بحيث أصبحت الهيجلية سمة يتسم بها الفكر الإنجليزي في نهاية القرن التاسع عشر.

fishen unwin, 1991 - 1992, p.13...

(1) L. Campell: Life and Letters of Jowtt.

(2) Amelia Stirling, Op. co Cit..

ثالثاً: تأثير "جوويت"

من خلال "جوويت" تعلم "توماس هل جرين" و"أدوارد كيرد" على نحو مباشر، مبادىء الهيجلية فها هو "كيرد" يعتبر نفسه "محظوظاً" لأنه التحق بالكلية التي يقوم "جوويت" بالتدريس فيها، ففي خطاب أرسله إلى أحد أصدقائه بعد أن ألتحق بكلية باليول في جامعة أكسفود في ١٣ أكتوبر عام ١٨٦٠ راح يشرح له بعض مزايا الكلية:

"من حسن حظي أنه بالنسبة للدراسات اليونانية واللاتينية - فإنني أدرس على يد أستاذ يُعدّ أفضل رجل في الجامعة، كما أنه رجل جذاب من جميع الوجوه سواء بالنظر إلى دروسه أو أحاديثه العامة معاً. لقد تحدث إليّ مشجعاً غاية التشجيع، ويبدو أن هناك دلائل طيبة على نجاحي في العمل"[١]، وهو أحياناً يصفه بأنه نعمة من نعم الله على الأرض "أرسلتها العناية الإلهية لكي تحسم كثيراً من الأمور.."[٢]، كما كان "كيرد" حريصاً على الاستماع إلى العظات التي يلقيها "جوويت" يوم الأحد[٣].

ولقد أحدث تلاميذ "جوويت" في جامعة أكسفورد - جريد وكيرد - ثورة في الفكر الإنجليزي، وصلت إلى قمتها على يد "مكتجارت" في كلية ترنتي بجامعة كيمبرج، وبوزنكت في باليول بإكسفورد، وبرادلي في ميرتون بجامعة اكسفورد أيضاً، وذلك قبل أن تظهر الثورات المضادة: "البرجماتية"

(1) Quoted by sir Henry Jones in his Life and Philosophy of Edward Caird, p.27 - 28 thoemmes, 1921.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., p.145.

أولاً، ثم الوضعية المنطقية بعد ذلك[1].

لقد كتب كامبل - أحد ناشري السيرة الذاتية لجوويت - في كتابه الضخم "حياة بنيامين جوويت ورسائله" عام ١٨٩٧ أي بعد وفاته بأربع سنوات - كتب يصف زيارته - التي سبق أن تحدثنا عنها - للفيلسوف الهيجلي "أردمان" بقوله: "لقد كان الأثر الحقيقي لهيجل في بلده، قد وصل بالفعل الذروة لكنه بدأ يخبو". غير أن هذه العبارة على درجة كبيرة من السطحية، صحيح أنه يقصد انضمام المدرسة الهيجلية، لكن النزاع المرير بين الفلاسفة الهيجليين من أصحاب اليمين، وأصحاب اليسار، والوسط هو بالفعل دليل على خصوبة الهيجلية وهو من ثم ظاهرة صحية، وليس من الصواب أن نقول إن "الهيجلية قد ماتت"[2]، لكن الأدنى إلى الصواب أن نقول إنها تتبع قوانينها الخاصة ذاتها، ومن ثم فقد انقسمت إلى قضية ونقيض من جدل هيجل، وهو انقسام ما زال ينتظر مركباً، ذلك لأن فلسفة كارل ماركس التي أثّرت في تاريخ العالم ليست سوى الهيجلية معكوسة[3].

لم يستطع "جوويت" أن يهضم هيجل تماماً، غير أن صعوبة الفكر الهيجلي أسرته حين أخذت بلبه تماماً، كتب إلى أحد أصدقائه "برودي" بعد عام واحد من بداية الدراسة الشاقة للهيجلية يقول: "إما أن يستمر المرء في المحاولة أو أن يهلك دونها، وفي هذه الحالة فإن عليه أن يكف تماماً عن الميتافيزيقا، إذ يستحيل عليك أن تجد الرضا في أي مذهب آخر، أو أن تقنع بأية فلسفة أخرى، بمجرد أن تشرع في دراسة فلسفة هيجل!"، وكانت حماسته ومثابرته في الكفاح من أجل فهم معاني هيجل مشابهة لكفاح "سترلنج" بعد ذلك

(1) E. Caird: Hegel in Chambers Ency.

(2) Ibid., p.181.

(3) Ibid., p.181.

بحوالي عشر سنوات أو خمس عشرة سنة، غير أن هذا الإعجاب لم يكن مجرد اندفاع أعمى، فهو لم يخلو من نقد. كتب "جوويت" بعد عدة أشهر من المحاولة إلى صديقه "ستانلي" يقول إنه يكافح ويجاهد لكي ينطق ببعض النقد الذي لم يستطع أن يعبر عنه تماماً: "أعتقد أن هيجل ليس معيباً تماماً ـ لا بمعنى أنه مخطىء بل بمعنى أنك من الناحية العملية تجد لديك شعوراً بالحقيقة يصبح بعد ذلك خطأ: أنا لا أستطيع أن أعبر بوضوح عما أعنيه، إذ يصعب عليك جداً أن تفعل ذلك، فهناك شيء يجعلني أقدر هيجل على الأقل كما أقدر الفلسفة. "أما مشكلة الحقيقة التي أصبحت مثالية وهي مع ذلك واقعية (أعني في حالة فعل)، فيبدو لي أنه لم يحلها وإنما حلها إنجيل يوحنا". وهكذا لم ينس "جوويت" باستمرار أنه رجل لاهوت في المقام الأول، ومن هنا جاءت المقارنة الفجة بين هيجل ومؤلف الإنجيل الرابع وهي سمة يتميز بها بوضوح تام.

وينبهنا "ماكنتوش" في كتابه هيجل والهيجلية" إلى أنه ينبغي أن لا تخدعنا انتقاداته القاسية لبعض الأفكار الهيجلية، فهي في بعضها على القل انتقادات خاطئة كالعبارة التي تقول إن مقولات القسم الثاني من منطق هيجل ٠ وهو نظرية الماهية - تصف ماهية الأشياء "أمام الفكر". ذلك لأن جميع المقولات تفعل ذلك في الواقع، فليست تلك خاصية تتميز بها مقولات الماهية وحدها، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب والدقة أن تقول إنها تقوم بهذا العمل الذي وصفه "جوويت" أفضل من مقولات الوجود، لكن ينبغي أن لا ننسى من ناحية أخرى، أن مقولات الفكرة الشاملة في القسم الثالث من المنطق - تفوق مقولات الماهية حين تصف الأشياء أمام الفكر - فالمقولات بصفة عامة تعريفات متتالية ومتدرجة في التقدم للواقع - وكل مقولة متأخرة تقوم

بالغوص في أعماق هذا الواقع أفضل من سابقتها[١]. وهكذا نجد أنه باستثناء عدم الدقة، فإنه يصعب أن نشكو من أي شيء في ملاحظات "جوويت" على فلسفة هيجل، لقد ذكر مجموعة من الاعتراضات يتوقعها المرء من عقل عملي عنيد، ولا نستطيع أن نقول إن هذه الاعتراضات غير هامة، ولكننا نستطيع أن نقول، منصفين، إنها ليست اعتراضات المفكر النظري بقدر ما هي صعوبات يواجهها عقل عملي، وجميع الصعوبات أو الاعتراضات التي أثارها "جوويت" هي في مجموعها أقل في مغزاها من الإجلال والاحترام الذي قدمه أمام ضريح هيجل، ولا شك أن واقعيته الأخلاقية في مسائل الدين مع غيرته العقلية على الإيمان قد آتت ثمارها في تعاطفه مع المثالية الألمانية[٢].

غير أن "جوويت" وإن لم يصبح هيجلياً من كل وجه، فإنه لم يتردد في قبول أفكار هيجلية كثيرة كنظرية الحركة الدائمة، واستحالة تعريف أية فكرة دون استحضار نقيضها، وربما على رأس هذه الأفكار جميعاً الوحدة بين الوجود والعدم التي كان يرى أنها تجمع بين أفلاطون وهيجل كما سنرى فيما بعد. لقد كان يحاضر لطلابه ذات مرة، شارحاً هذه الفكرة الهيجلية التي تذهب إلى أن الوجود هو في آن معاً: "وجود وعدم" عندما سمع أحد طلابه يضحك ضحكة مكتومة، فاستدار إليه وهو يقول "ما الذي يضحكك يا سيد "مدالي"؟ مهما يكن من شيء فسوف تجد الفكرة صحيحة..!

---

(١) المقولات الأولى، في المنطق الهيجلي، هي دائماً مقولات مجردة وفقيرة، لكن المقولات التالية أكثر غنى وثراء وعينية ولهذا أكثر حقيقة. راجع سُلم المقولات الهيجلية وسيرها وخصائصها كتابنا "المنهج الجدلي عند هيجل"، دار التنوير / بيروت

(2) R. Mackintosh: Hegal and Heglianism, Edinburgh T & Clark, 1903, p.90.

غير أن "مويرهيد" في كتابه "التراث الأفلاطوني في الفلسفة الإنجلو - سكسونية" لزم الصمت تماماً عن "جوويت" عندما كتب قسماً بعنوان "كيف قدِمَ هيجل إلى إنجلترا" فلم يذكر الدور الذي لعبه "بنيامين جوويت" في إدخال الفلسفة الهيجلية إلى جامعة أكسفورد قبل عشرين سنة من نشر "سترلنج" لكتابه "سر هيجل" عام ١٨٦٥ غير أن "موريرهيد" يذكر "جوويت" عندما يقتبس من رسالة كتبها "أستاذ باليول" بعد ذلك بعدة سنوات يهنىء فيها "سترلنج" لأنه "جعل الفكرة العامة عن الهيجلية أكثر وضوحاً وبساطة عما كانت عليه في إنجلترا من قبل"[١]، ولعلّ ذلك هو الذي جعل "سترلنج" عند "مويرهيد" هو البطل والرائد لجميع أولئك الذين بعث بهم القدر ليحملوا الهيجلية إلى مسقط رأسهم[٢]، رغم أنه لم يكن من الممكن، في الواقع، أن تظهر دراسات بناءة في الفلسفة الانجليزية قبل أن تكتمل الحركة المثالية الألمانية في مدرسة فلسفية واضحة، وهي تلك الحركة التي بدأت من كانط ثم تطورت من خلال فشته وشلنج إلى أن وصلت إلى القمة عند هيجل "لقد كانت هناك محاولات بسيطة" "مناوشات منذ عام ١٨٥٠ - وربما قبل ذلك التاريخ - لا سيما عند ج.ف. فرير، غير أن "فرير" لم يكن يعلم "متى يطرق الحديد" بل إنه حتى لم ينجح في فهم، ما الذي كان يعنيه هيجل بالمطلق"، والواقع أنه يمكن القول بأنه حتى منتصف خمسينيات القرن الماضي (التاسع عشر) لم يقل أحد من الكتاب الإنجليز كلمة إنصاف واضحة عن مكانة هيجل وأهمية مؤلفاته.

وربما يفسّر ذلك، إلى حد ما صمت "مويرهيد" عن "جوويت" في كتابه

(1) J. Muirhend: The Plantonic Tradition, p.170.

(٢) رغم أن "مويرهيد" في سيرته الذاتية المسماة "تأملات رحّالة في عالم الفلسفة" قد أنصف جوويت عندما وصفه بأنه أول أستاذ في أكسفورد وجه أنظار الشباب إلى المثالية الألمانية - قارن: H. Muirhead: Reflections by Jornevman in pilosophy.

ذلك أن تركيز مويرهيد في حديثه كان ينصب على المراجع، والمصادر، والمؤلفات التي تم نشرها بالفعل في حين أن "جوويت" لم ينشر شيئاً عن هيجل رغم أنه تعاون مع فردريك تمبل في ترجمة "منطق هيجل" وهو جهد توقف على نحو غامض عام ١٨٤٩، بعد أن أوشك على الانتهاء، لقد كان "مويرهيد" يعلم بالطبع "رحلة الاستكشاف" التي قام بها جوويت، وما كان يشتعل بداخله من حماس لدراسة كل من كانط وهيجل وكيف أنه هو الذي وجّه "توماس هل جرين" و"إدوارد كيرد"، لما كانا ينتظر أنه من مكانة سامية في المثالية الإنجليزية بعد ذلك، غير أن هذه الوقائع لم يذكرها "مويرهيد" إلا في سيرته الذاتية لتسبق قوله إن "جوويت" في أيامه الأخيرة قد وصل إلى عدم ثقة عميقة في الميتافيزيقا!

وعلى الرغم من أن "مويرهيد" لم يذكر جوويت، فقد تحدث بصدق عن عزلة التجربة الإنجليزية عن الفلسفة الألمانية المثالية، في الوقت الذي كان فيه "جوويت" يزور الفيلسوف الهيجلي "أردمان" في "درزدن" وبدافع عن الدعوى التي تقول إن جوويت على الرغم من أنه لم يكتب هو نفسه شيئاً في الفلسفة، فقد كان رائداً عندما وضع الآخرين على الطريق الصحيح،[1] فضلاً عن أنه غرس البذور الهيجلية التي جمعها وغربلها لنفسه في عقول بعض التلاميذ النجباء من أمثال "جرين وكيرد" نقد كان الأب الروحي للفلسفة الإنجليزية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين.

---

(١) لقد كان "جوويت" هو المعلم اليقظ اللحوح كثير المطالب لإدوارد كيرد، كما كان في ذلك الوقت شغوفاً بتوجيه طلابه إلى مصادر جديدة للفكر، ومن ثم فقد فتح أمامهم الطريق على مصراعيه لدخول علم الثقافة الألمانية: لا سيما الفلسفة المثالية واللاهوت - انظر تشيعه لكيرد في كتاب سير هنري جونز السالف الذكر: إدوارد كيرد وحياته وفلسفته، ص٤٨.

ولم يكن لهذه الفكرة أن تتطور أبعد من ذلك، فذهن "جوويت" حتى خلال الفترة التي انبهر بها بهيجل، لم يستسلم تماماً للفيلسوف الألماني - ربما بسبب الجانب اللاهوتي الواضح عنده، وإن كان البعض يردها "إلى ما كان لديه من جانب لاهوتي واضح" يمكن تعقبه في آثاره في عقول التلاميذ الذين شاركوا في الثورة فيما بعد[١]، ولو أنه قدر للشاب جوويت الذي زار أردمان عام ١٨٤٤ أن يلتقي بفلاسفة مثل: فتجنشتين أو آير أو سارتر، فلربما رفض أن يستسلم لهم بقدر ما رفض أن يستسلم لهيجل، وإذا كان الجيل الجديد من الفلاسفة ينكر أي معنى واضح لما قاله أسلافهم، فالواقع أن "حقيقة جدل هيجل" قد فسرها وأوضحها بطريقة رائعة أولئك الذين حرصوا بشغف على تدميرها[٢].

ومهما يكن من شيء فقد ظل "جوويت" لتسع سنوات قادمة يعمل بهمة ونشاط لا يفتران، درس فيها هيجل بعمق، وسيطر على فلسفته، واستطاع أن يترجم مع "فردريك تمبل" قسماً كبيراً من كتاب "المنطق" في فترة وجيزة، حتى أنه انتهى من الجزء الأكبر منه في يناير عام ١٨٤٩. والملفت للنظر حقاً أنه في رسائله مع "ستانلي" كان يشير إلى هذه الترجمة بلفظ "ترجمتي" دون الإشارة إلى تمبل! كما قرأ كانط وغيره من فلاسفة الألمان، بمن فيهم شلنج الكهل الذي وصفه فيما بعد بأنه "عجوز ثرثار"!.

غير أنه على خلاف سترلنج، لم يتأثر بهيجل تأثراً كاملاً، فقد كانت طبيعته أكثر مرونة من أن يستحوذ عليها تماماً هيجل أو غيره، وظل محتفظاً، حتى في السنوات المبكرة باستقلاله الذهني المميز، وازداد احتفاظاً به في السنوات التالية.

---

(1) G. Gaber: Jowett, p.183.

(2) Ibid., p.184

وأهم ما يعنينا هنا هو أنه حث مجموعة من صفوة تلاميذه على دراسة كتابات هيجل، وبذلك أصبح أول وسيط للفكر الألماني في الجامعة التي أصبحت فيها بعد مقراً للمثالية الإنجليزية، فإلى "جريت" أكثر من أي شخص آخر غيره، يرجع الفضل في دراسة الهيجلية ومناقشتها بحماسة في أكسفورد حتى منذ أواسط القرن الماضي، وفي تحوّلها إلى قوة عطية متزايدة الأهمية، ولقد كانت البذور التي غرسها في عقول تلاميذه ثماراً فلسفية يانعة، ولا ينقص من فضله في هذا الصدد أن موقفه من هيجل قد مر بتقلبات متعددة، وأنه لا يمكن أن يعد في أي وقت هيجلياً كاملاً صادقاً، ذلك أنه كان كلما ازداد غوصاً في تفكير اليونانيين، ازداد تباعد عن أستاذه الفلسفي الأول. ومع ذلك، فإنه في كهولته الناضجة قد رجع بنظره في إعجاب وتبجيل إلى ما كان هيجل يعنيه وبالنسبة إليه يوماً ما، ولقد مر كثير من رواد المثالية الهيجلية، بل أهمهم، على يديه، كما سبق أن ذكرنا: جرين، وكيرد، ونتلشب الذين كانوا هم المقربين إلى مؤلفاته وشخصيته، ولقد ظهر تأثير الفلسفة الألمانية في كتاباته أوضح ما يكون في مقدماته لترجمة أفلاطون، لا سيما مقدمة ترجمته لمحاورة السوفسطائي، حيث يقول لقد قدم هيجل لتفسير الفكر اليوناني عوناً أروع مما قدمه كل الكتّاب الآخرين مجتمعون[1]، ويقول أيضاً: "يبدو أن الروح الشبيهة هنا بروح هيجل قد وجدت في السوفسطائي التتويج والقمة للفلسفة الأفلاطونية، فها هنا نجد أفلاطون يقترب من هيجل اقتراباً كبيراً في فكرته عن هوية الوجود والعدم"[2].

ولنقل أخيراً، أن أهمية جوويت ترجع إلى أنه هو الذي أدخل تلك الروح الفلسفية التي تولدت عنها الحركة المثالية الجديدة في إنجلترا، ورعاها

(1) The Dialggues of Plato Eng., Trans., by B. Jowett, Vol.3, p.391, Oxford University Press.

(2) Ibid.

سنوات طويلة، وحفز على الاهتمام بها، ولقنها لتلاميذه، كما أنه هو الذي جعل القراء يألفون الموضوع، فقد سبقت دراسات "جوويت" في تاريخها معظم الحركات البريطانية التي اتجهت نحو هيجل، على نحو ما قادها الفلاسفة المحترفين صراحة. ومن هنا، فإنه يُعدّ واحد من المبشرين في منطقة شائكة ومظلمة[1].

(1) R. Mackintosh: Hegal and hegelianism Edninburgh, T&T. Clark, 1003, p.89 - 90.

الباب الرابع

الـــرواد..

الفصل الأول

جيمس هتشسون سترلنج (١٨٢٠ ـ ١٩٠٩)

تمهيد

"سمتان أساسيتان تتميز بهما علاقة سترلنج بهيجل: الإخلاص والجدية، وسوف نتحدث عن الأخيرة بعد قليل. أما الإخلاص فهو يتجلى في عمق اقتناعه بالقيم العليا التي تعود على الجنس البشري لو أنه فهم "جوهر" الهيجلية يقول "إن فلسفة هيجل تمنحنا في كل خطوة أفضل قوت روحي للجنس البشري، وهو قوت يغذي بقوة كياننا الحقيقي"[1]. إن مذهب هيجل لا هو نظرية ولا نظرة عقلية، ولا مجموعة من النظريات والآراء العقلية، وإنما هو أورجانون تعبر الروح عن طريقه لتجد نفسها في سماء جديدة، وفي صحبة قوى جديدة" [2]، فبقدر ما يتعلق الأمر بالتفكير المجرد، وبقدر ما يستطيع المرء أن يرى في هذه اللحظة، يبدو أن هيجل قد اختتم عصراً ولى وحدّد أسماء الأشياء جميعاً بتعبيرات فكرية ستظل، على الأرجح، على ما هي عليه من حيث الجوهر، لألف سنة قادمة، فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل، بالنسبة لأوروبا الحديثة، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة لليونان"[3].

---

(1) James Hutchison Stirting: The Secret of Hegel Thoemmes, Bristoi, 1990, Vol.I, p.38 - 39.

(2) Ibid, (Preface).

(3) Ibid., p.97.

وسترلنج يشعر أمام هيجل بشعور غريب:

"أشبه بما يشعر به مَنْ يراقب السماء، / عندما يسبح نجم جديد على مدى البصر"(١).

فهو يشعر، رهبة ومهابة سحرية يحس بها المرء وهو في حضرة شيء غامض طاغ، ويتشكك في قدرته على أن يقود القارىء ويرشده في هذا التيه الهائل الغامض المحيّر، يقول في فقرة هامة: "هل سيكون عليَّ أن أرشدكم خلال هذا البناء الرحب العملاق؟ هذا التركيب الضخم، والمركب الهائل، هذه الكتلة العظيمة، التي لا يشهبها شيء مما ظهر حتى الآن في فرنسا أو انجلترا أو في العالم..؟ إنه واحد من تلك القصور الشرقية الهائلة التي لا يراها المرء إلا في الأحلام - لا نهاية لضخامته: إيوان فوق إيوان، وقاعة فوق قاعة، وشرفة تعلوها شرفة، لبناته من الشرق والغرب والشمال والجنوب، رخام وذهب وزمرد وياقوت ومرجان، ينام فيه أنبياء قدامى أختامهم في أصابعهم، وتحرسهم مردة مجنحة وغير مجنحة، منها ما له أقدام، ومنها ما ليس له أقدام وهناك في الصحراء الخالية، التي تفصلها عن عالم الإنسان أيام وليال لا نهاية لها، وقفار تتكرر وتتردد بلا نهاية - هناك توجد أرض أحلام عملاقة منعزلة غامضة تستغلق على الأفهام، ولكن فيها مع ذلك وحشة، واضطراباً وعمقاً. هنا الألغاز الصينية والكرة السحرية التي تجعلك تلتقط قطعاً من البللور تنعكس عليها شخصيات: هيراقليطس، وبارمينيدس، وفيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، وبرقلس، وديكارت، واسبينوزا، وكانط وفشته، ويعقوب بوهمي وآلاف غيرهم!!.."(٢).

ولذلك نراه يشعر أن "الوعاء الهيجلي" على حد تعبيره - سوف يمدنا

---

(1) Hislife and work T. Fisher and Unwin, 1912, p.15.

(2) Ibid., p. 38 - 39.

"بالغذاء العقلي للتاريخ" أي الغذاء الروحي الذي يسد النقص في أي عصر.

أولاً: حياته

علينا الآن أن نتتبع، بإيجاز، أحداث الحياة، والتطور العقلي الذي مرَّ به مؤلف "سر هيجل".

ولد جيمس هتشسون سترلنج في جلاسجو في ٢٢ يونيو عام ١٨٢٠، وكان أصغر أبناء ستة لـ"وليم سترلنج" الذي كان يتميز بقدرته العقلية التي تجلت في دراسته للجبر والرياضيات، وقلّما شوهد في الساعات التي لا يعمل فيها، دون كتاب في يده، لكنه كان في تذوقه للأدب، على خلاف ابنه، ينتمي إلى الماضي، فالكتّاب المفضلين عنده هما: الشاعر الإنجليزي "الكسندر بوب" (١٦٨٨ - ١٧٤٤)، والشاعر "أوليفر جولد سميث" (١٧٣٠ - ١٧٧٤) وهو شاعر وروائي وكاتب مسرحي بريطاني.

تلقى سترلنج تعليمه في مدارس في "جلاسجو" وتروي أميليا سترلنج ابنة الفيلسوف الكثير من القصص عن قوة الصبي وجلده وشجاعته، فعندما كان في الثامنة من عمره أخذ على عاتقه أن يكون دليلاً ومرشداً لصبي في مثل سنه - أو أكبر قليلاً - يرغب في زيارة اقاربه في "جرينوك" (مسقط رأس الأخوين كيرد) وكانت المسافة تزيد عن عشرين ميلاً قطعها الصبيان سيراً على الأقدام وقد نال منهما التعب والجوع، فتذكر "سترلنج" قصص البحارة التي قرأها عندما تحطمت سفينتهم، وكيف أنهم كانوا من فرط الجوع يأكلون أحذيتهم، فراح يبحث عن قطع من الجلد يقوم بمضغها ويطلب من زميله أن يفعل ذلك! كما تروي "أميليا" قصصاً أخرى كثيرة فيها قدر من المبالغة، لكنها تريد أن تدلل على أن والدها كان منذ نعومة أظافره لديه القدرة على

المثابرة، والصبر والاستعداد لبذل الجهد الشاق، وهي صفات أصلية فيه سوف نراها واضحة عندما نعرض لعلاقته بهيجل.

في عام ١٨٣٣ التحق سترلنج بجامعة "جلاسجو" ليدرس الطب الذي مارسه بعد ذلك بضع سنوات حتى عام ١٨٥١، واعتقد عند التحاقه بالجامعة أنه لبس "ثوب الرجولة" Toga Virlis عندما ارتدى عباءة حمراء كان يضعها الطلاب الذي يلتحقون بجامعة جلاسجو، فقد كان "صاحب العباءة" ينظر إليها على أنها نعمة من نعم الله عليه، لا فقط بسبب ما تجلبه من دفء مطلوب في صباح الشتاء البارد المظلم الذي يعاني منه وهو في طريقه إلى قاعات الدرس، بل لأنها تغطي الكثير من "الخطايا": الأزرار المقطوعة والثقوب في الثياب.. إلخ.

كان عليه قبل أن يدرس الطب أن يقوم أولاً بدراسة ما يسمّى "بالإنسانيات" كالآداب اللاتينية، وأن يدرس الرياضيات، وقد شهد له أحد أساتذة بقدرته الممتازة في البحوث العلمية، والغريب أنه يقول في تصديره للطبعة الثانية من "سر هيجل": "لا أستطيع أن أقول إنني لم أكن متفوقاً في الكلاسيكيات والرياضيات، لكني، بالتأكيد لم أكن كذلك في الفلسفة..!"، وهي عبارة تذكرنا بما قيل عن هيجل في معهد "توبنجن" الديني وإن كانت لأسباب مختلفة.

قرّر سترلنج أن يدرس الطب لأنه "علم الخبز والزبد" على حد تعبيره، أعني كمهنة تدر دخلاً يمكنه من الحياة، وتحقيق رغباته وطموحاته، فبدأ في نوفمبر عام ١٨٣٨ يحضر دروس "التشريح" و"الكيمياء"... إلخ. وفي هذه الأثناء اهتم بالأدب لا سيما ما كان ينشره الأديب "توماس كارليل" الذي ظل سترلنج يصفه لعدة سنوات بأنه: "الأستاذ، والمعلم، والنبي" وكانت أول رسالة منه إلى كارليل بتاريخ (مايو عام ١٨٤٠)، وهي تكشف عن

مقدرته الأدبية وكان كارليل في مراسلاته ينصحه بمواصلة دراسة الطب، وفي يوليو عام ١٨٤٢ نال "دبلوماً" من كلية الجراحين في أدنبره، وفي ٣٠ سبتمبر عام ١٨٤٣ غادر جلاسجو متجهاً إلى لندن ومنها إلى "ويلز" التي ظل يمارس فيها الطب حتى عام ١٨٥١.

لم تكن مهنة الطب ولا قراءاته في الأدب هي ما يصبو إليه هذا الشاب، لكنه كان بعد تخرجه من جامعة "جلاسجو" يحتاج إلى وقت فراغ ليكرّس نفسه للدراسة التي يحبها: الفلسفة والفلسفة الألمانية على وجه الخصوص! لقد منحته الطبيعة المواهب اللازمة، كما أنه حصل في الجامعة على المران العقلي المطلوب، وما يحتاجه الآن هو دراسة دقيقة للغة الألمانية، حتى يستطيع أن يقوم بدراسة مكثفة لفلسفة هذا البلد. ولقد جاءته الفرصة المناسبة عندما توفى والده في ١٤ مارس عام ١٨٥١ عن عمر يناهز الرابعة والسبعين، وترك له ما يمكن أن يُعد بتقدير تلك الأيام ثروة لا بأس بها - فأقلع عن مهنة الجراح التي كان يزاولها، منذ عدة سنوات، وقرّر أن يقضي بضع سنوات قادمة في القارة الأوروبية ليتعرف على الفلسفتين الفرنسية والألمانية، لكنه لم يكن قد عقد العزم حتى الآن على دراسة هيجل، وإن كان اسمه عندما يطالعه يثير فيه نشوة غريبة، كما يخبرنا هو نفسه في تصديره للطبعة الثانية من كتابه "سر هيجل": "عندما كنتُ أقرأ اسم هيجل في المجلات، كان ينطبع في نفسي شعور غريب".

ثانياً: سترلنج.. وهيجل

ترك سترلنج انجلترا ويمم شطر القارة، لكن لم يكن مقصده ألمانيا بل فرنسا، فقضى في بولونيا فترة قصيرة، غير أن المقصد الحقيقي، ربما على غير وعي منه، كان ألمانيا، التي سافر إليها في صيف عام ١٨٥٦ مع زوجته وبصحبته طفلية ومربية فرنسية - متجهاً نحو "هايدلبرج" حيث استأجر منزلاً لمدة عام، كان أسعد أعوام حياته - كما تقول ابنته "إيميليا"(١) ولم يكن لهم في هذه المدينة الألمانية سوى قلّة من المعارف.

وهنا في "هايدلبرج" استقرّ، فيما يبدو، على الموضوع الذي سيكون شغله الشاغل طوال حياته: ألا وهو دراسة فلسفة هيجل وتمثلها وشرحها، رغم أنه كان عليه أن يقضي في هذا العمل تسع سنوات من الجهد الشاق الدؤوب قبل أن تظهر ثماره، مع أنه قد انجذب نحو هيجل - كما سبق أن ذكرنا - بطريقة غامضة: "بالنسبة لهيجل قد يبدو غريباً أن اقول إنني صادفت هذا الاسم لأول مرة في إحدى المجلات، رغم أنه كان في بلده حلم ألمانيا، وانطبع في نفسي شعور عجيب نوعاً ما، إلا أن السحر الغريب الذي جاء من هذا الاسم حدث عندما كنتُ أتناول طعام العشاء مع طالبين ألمانيين، قبل أن أصل إلى المانيا، وسمعتهما يتحدثان عن هيجل برهبة شديدة، ويصفانه بأنه أعظم الفلاسفة جميعاً وأكثرهم غموضاً على حد سواء(٢)، وكان أحدهما قد طلب منه أن يترجم مقتطفات من هيجل للصحافة، أم الآخر فقد قال إن هناك شيئاً غير عادي في هيجل - وفي جميع الحالات فلم يكن هيجل هو الذي ختم الفلسفة وأكملها فحسب، بل كان الفيلسوف الذي استطاع أن يوفق بين الفلسفة والمسيحية: شيء مذهل!"(٣).

---

(١) راجع كتابها عن والدها، ص١١٤.

(٢) رغم أن المؤلف لا يقيس قامته بذرة من هؤلاء العمالقة، لكن يبدو أن الصعوبة واحدة لكل مَنْ يبدأ في دراسة هيجل؛ قارن كتابنا تجربتي مع هيجل "لا سيما" مصارعة الأمواج في بحور الهيجلية، وخيوط أريان والخروج من المتاهة... إلخ.

(3) Quoted by: Amelia Stirling, Ibid., p.115.

ونحن نجد في هذه الفقرة أن ما جذب "سترلنج" لدراسة هيجل هو من ناحية: ما اشتهر عنه من صعوبة وغموض، ومن ناحية أخرى ما قيل عنه من أن الفيلسوف الألماني استطاع أن يطرح النزعة الشكية التي سادت عصره، بما له من جوانب سلبية وأن يعيد إلينا، فيما يرى سترلنج، إيماننا المسيحي بأن كشف عن الأسس الفلسفية التي يرتكز عليها هذا الإيمان.

أما عن صعوبة هيجل فيبدو أن الملاحظة التي ذكرها "فرير" الفيلسوف الإسكتلندي الذي توفي قبل أن ينشر سترلنج كتابه بعام واحد، تعبّر عن التجربة التي مرَّ بها كل مَنْ أراد أن يدرس هيجل قبل نشر كتاب سترلنج "سر هيجل" وهي: مَنْ، ذا الذي استطاع حتى الآن أن يتفوّه بكلمة واحدة بمفهومه عن هيجل؟ لا من أبناء جلدته ولا من البلاد الأجنبية، مع وجود القمم هنا وهناك التي تسطع أقوى من ضوء الشمس، فالفواصل بين عباراته مملوءة ببحر الظلمات، ولا يمكن الإبحار فيها بمساعدة أية بوصلة، وجو لا يستطيع العقل البشري أن يتنفس فيه، أن هيجل لا يمكن النفاذ إليه لأنه يشبه تقريباً جبلاً من الحجر الصوان"[1].

ولم تكن الانطباعات الأولى لسترلنج عن هيجل تختلف عن ذلك كثيراً يحدثنا أنه عندما فتح "موسوعة العلوم الفلسفية" لأول مرة في مدينة "هايدلبرج" كتب يقول:

"تبرهن الموسوعة على عناء لا يُقهر. رغم أننا بعزم وتركيز قد شرعنا مرة ومرة في البدء من البداية، فإذا أصابنا اليأس بدأنا مرة أخرى من النهاية، ومرة ثالثة من الوسط، ومرة من هذه الفقرة، ومرة أخرى من تلك - لكنها كلها جهود ضاعت أدراج الرياح! حتى أصبح الجهد المصمم، والمجهود المتصل أو العابر يتساويان! فأغلقنا الكتاب، ونظرنا حولنا نبحث عن تفسير أو عون، أننا في ألمانيا نفسها، وفي اللحظة المناسبة، وكان من

(1) Quoted by: H. Haldar: Neo- Hegelianism, p.3 - 4..

الطبيعي أن نتجه إلى معلمنا السابق في اللغة، لكنه ردَّ علينا بقوله: يمكن أن يكون هذا الكاتب على هذا النحو وذلك على نحو آخر، أما هيجل! فعنده ينبغي على المرء أن يتوقف، ثم يفكر! ويفكر! هيجل؟ آه! حسناً!"(١).

وهكذا أصيبت آماله بصدمة عنيفة، فلا رجاء في أن يساعده أحد من المواطنين الألمان في فهم هيجل! فاتجه هذه المرة إلى واحد من أبناء جلدته هو "رجل ذو قدرة لا حدَّ لها لا سيما في قدرته على مناقشة الألمان - غير أن النتيجة لم تكن أفضل: "بأية ابتسامة غريبة نظر إلينا، ثم هز رأسه بعد أن قرأ العبارتين أو الثلاث الأولى من التصدير الأولى للموسوعة"!، لم تكن الكلمات المستخدمة في هذه العبارات هي التي تحيّر القارىء، فالعبارات، كما يخبرنا سترلنج، كانت عامة وشائعة مثل الشكل والمضمون، التمثل، الفكرة الشاملة، انتقال، عبير، توسط، مباشر... إلخ، كلمات مألوفة للغاية، غير أنه من الواضح أنها استخدمت بمعنى مختلف أتمَّ الاختلاف عن المعنى المألوف: معنى يعتمد على مذهب عام في الفكر وهو لا يكون واضحاً إلا أمام السالكين"!(٢).

ولم تفلح الكتب: كتب السير والشروح التي كان يلجأ إليها سترلنج في إخراجه من المأزق ومنها كتاب سيرة حياة هيجل الذي كتبه تلميذه روزانكرانتس، فقد فشل رغم أهميته، في إلقاء الضوء على فلسفة هيجل أو مساعدتنا في فهم مذهبه، لقد عمّ هنا ظلام حالك يشبه ما صادفناه في الموسوعة من ظلام"(٣). لكن سترلنج خرج من هذه التجارب بشيء واحد هو: إنه لكي يفهم مذهب هيجل فلا رجاء في البحث عن عون خارجي، ولو أنه أراد حقاً أن يبلغ قدس الأقداس في معبد هيجل فإن عليه أن يعتمد على معوله الخاص، وإن صحَّ التعبير، لعله يستطيع أن يشق طريقه خلال

(1) J.H. Stirling: The secret of Hegel, Vol.I, p.5.
(2) Ibid., p.6.
(3) Ibid., p.7.

الجرانيت الهيجلية، وإذا كان الطريق الذي سلكه شاقاً فإن عليه أن يشقه بحد السيف "ففلسفة هيجل هي بلورة الكون، وهي الكون مفكراً فيه، أو هي فكر الكون..."(١) فعليه أن يقتحم الأهوال ليصل إليها.

غير أن التفكير الصبور الهادىء كشف له عن أمر بالغ الأهمية، وهو أن هناك باباً إلى المعبد الهيجلي، وإن ظل باباً مغلقاً حتى الآن، وهذا الباب هو كانط!(٢)، فلو أردنا أن نفهم مذهب هيجل على الإطلاق، فإن الطريق الوحيد المتبقي والذي ينبغي أن نسير فيه هو أن نضع المذهب في مكانه الصحيح كجزء من الفلسفة الألمانية بصفة عامة، وبذلك نستطيع أن نعد دراسة نسقية متكاملة عن الموضوع بأسره منذ البداية، وهذه البداية هي كانط"(٣).

ها هنا في "هايدلبرج" أدرك سترلنج نوع الجهد الشاق الذي كان عليه أن يبذله لو أنه اختار أن يكرس حياته لدراسة الفلسفة الألمانية، وعرف كيف يعاني الألمان أنفسهم في محاولتهم فهم هيجل، وأن الترجمات الإنجليزية لكانط ينبغي أن يُنظر إليها على أنها "ضرب من الاستطلاع السيكولوجي"(٤)، لكنه كان قد لمح بصيصاً من نور الحقيقة في السنوات الأخيرة وهي أنه إذا ما أراد أن يقدم شيئاً ذا قيمة للإنسانية فإن عليه أن يحمل المشعل من يد الأسلاف!

لقد برهن هيجل على أنه قدر "سترلنج"، وأن عليه أن يسير مع هذا القدر حتى النهاية، لقد كتب سترلنج إلى "مل" يقول إنه ظل يعمل من عام ١٨٥٦ حتى عام ١٨٦٥ اثنتي عشرة ساعة يومياً غارقاً في تلك الكتب الألمانية التي لم تُفهم في إنجلترا، رغم أنها سلباً أو إيجاباً، ينبغي أن تفهم قبل أن يكون هناك أي تقدم محتمل لنا!"(٥).

---

(1) Ibid., p.10.

(٢) رغم أنه كثيراً ما كان يشكو من أن المعبد مغلق بإحكام، والمفتاح موجود بداخله! انظر: كتاب "إميليا سترلنج"، ص١٥٧.

(3) Ibid.

(4) Quoted by: Amelia Stirling, p.118.

(5) Ibid.

ثالثاً: لماذا... هيجل...؟

لكن: لماذا قرّر "سترلنج" أن يكرس حياته لدراسة هيجل؟ ما هي المبررات التي جعلته يتخذ مثل هذا القرار؟ وما هي الأسس التي بنى عليها زعمه بالقيمة العليا للفلسفة الهيجلية..؟ ثلاثة أسس.

الأساس الأول:

ربما كان أوضح هذه الأسس ما ذهب إليه من أن الهيجلية هي مذهب إيجابي بنّاء، وليست مذهباً سلبياً يعمل على تدمير الأسس التي يمكن أن يقوم عليها أي مذهب - كما يزعم البعض، أن فلسفة هيجل التي هي استكمال وتتويج لفلسفة كانط، تشكل أول حركة عظيمة بناءة حدثت في الميتافيزيقا منذ أرسطو الذي كان يعتقد "سترلنج" أن هيجل هو المناظر الحديث له، وقد لا تظهر عظمة هيجل بصورة واضحة عند جماهير الناس، ولهذا فلا يزال علينا أن نرى المعنى الكامل لهذه العبارة.

إن مَنْ ينظر نظرة واسعة إلى التاريخ سيتضح له وجود حركتين عظيمتين، عبر العصور، احتلتا مكانيهما بالتبادل في العالم البشري، وهما حركتان مماثلتان لحركتين في الكون الفيزيقي، فقد فسَّر العلماء عالم المادة: بوجود قوتين متعارضتين تعملان معاً هما: القوى الجاذبة نحو المركز، والقوى الطاردة من المركز، كما أننا نجد الطرد والجذب في علم الكيمياء، والتيار الموجب والسالب في الكهرباء، والشيء نفسه يمكن أن يوجد في عالم البشر إذ يستطيع طلاب التاريخ أن يتعقبوا، لعدة أجيال وربما لعدة قرون، التطور التاريخي للمجتمع البشري: في البداية كان الناس فُرادى منعزلين متباعدين ينفر كل منهم من الآخر، ثم تجمعوا وتوحدوا في مجتمعات مستقرة، وتبلورت الآراء الفردية، والخيالات الخاصة، والمعتقدات الغامضة المبهمة في عقائد ومذاهب للإيمان، والقانون، والأخلاق، والفلسفة، ثم انقلبت الآية ورأينا العملية

تُعكس: إذ تظهر قرون من التفكك والانحلال والهدم والتدمير، وتذوب باللورات العقائد والمذاهب وتنحل إلى الأجزاء المكونة لها، ثم تنحل هذه إلى ذرات وإلكترونات أو ما شئت من أجزاء صغيرة لا تُرى، فلم يعد هناك كون منظم بل عماء موحش وبقع معزولة طافية لا تستقر على قرار[1].

فإذا ما تخيلنا أن هذه البقع المعزولة غير المرئية هي أرواح بشرية، لكان من السهل علينا أن نفهم أن فترات التفكك والتحلل هي عصور الألم، والإحباط والفشل، والمعاناة، بل حتى الموجودات البشرية الجاهلة والأمية، في مثل هذه العصور، تعي على نحو مبهم غامض، هذا الوضع وتشعر بالنقص، والفراغ، وعدم الرضا.

وما نشاهده الآن في العصور التي نسميها بالعصور الحديثة هو عملية التفكك، والتحلل والتجزئة، ففي كل جانب من جوانب الحياة البشرية : في الدين، والسياسة، والفلسفة - نشاهد كما يقول "سترلنج" تأكيداً للجزئي في مواجهة الكلي، وثورة للفرد ضد السلطة نحو ما يعبر عنها في المؤسسات، والعقائد، ومذاهب الفكر، ففي كل قطاع تمجيد للحكم الفردي، وارتفاع به ليعلو على حكمة الجنس البشري وتجربته:

(أ) في الدين:

بدأت حركة التفكك والتحلّل في الدين بالإصلاح الديني البروتستانتي الذي كان تمرداً من الفرد ضد سلطة الكنيسة في روما، ثم أخذت الحركة تتنوع، وتنقسم إلى فروع وفرق، ثم إلى شيع أصغر وأصغر شقت طريقها في الفكر الديني الحديث طوال القرنين الماضيين، حتى ظهرت نتائجها في يومنا الراهن فيما نشاهده، من عقائد كثيرة ومتنوعة، وما نراه حولنا من بدع، وخرافات، ولا أدرية، وشك، وإلحاد[2].

---

(1) Amelia Stirling: Ibid., p.118 - 119.
(2) Amelia Stirling: ibid., p.120 - 121.

(ب) في السياسة:

ويمكن أن نجد حركة التفكك في مجال السياسة على نحو اشد وضوحاً في الثورة الفرنسية، التي دمّرت في عهدها جميع المؤسسات، والتنظيمات السياسية والأحزاب، وكل أشكال الحكومة، حتى ديست بالأقدام جميع النظم، وسط مشاهد من العنف والإفراط الزائد على نحو لم يشهده العالم من قبل، وتأكد حق الفرد أو مبدأ الذاتية كما يسميه هيجل تحت الشعار المعروف: الحرية، والإخاء، والمساواة.

(جـ) في الفلسفة:

أما عملية التفكك والتحلّل في ميدان الفلسفة فقد تجسدت في عصر التنوير، وحركة الاستنارة الشكية في القرن الثامن عشر التي ارتبطت في انجلترا باسم "ديفيد هيوم". وهي حركة انفصال وتفكك بلغت من القوة والشمول حداً جعلها لا تترك شيئاً حتى ولا ذرة البشر - إن صحّ التعبير -وهو كيان الفرد إلا وفككته إلى حزمة من الإحساسات، ووجد الإنسان نفسه بلا حق فلسفي في الاعتقاد حتى في وجوده الخاص كشخص فقد حطم "هيوم" هوية الذات البشرية وأحالها إلى مجموعة من الانطباعات الحسية، وضاعت النفس البشرية لأننا لا نستطيع أن نصل إلى الانطباع الحسي "وجدتني لا أعثر عليها، يقول هيوم "إنني إذا ما توغلت إلى صميم ما أسميه "نفسي" وجدتني لا أعثر دائماً إلا على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك. إنني لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ"نفسي" في أي وقت بغير إدراك ما، كما انني لا استطيع أبداً أن أرى شيئاً فيما عدا هذا الإدراك"[١].

(١) رسالة في الطبيعة البشرية، ص٢٥٣، (نقلاً عن كتاب "الجبر الذاتي" للدكتور زكي نجيب محمود، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، راجع: "رحلة في فكر زكي نجيب محمود"، المجلس الأعلى للثقافة عام ٢٠٠١ المشروع القومي للترجمة رقم ٢٦١، ص٢٧٨).

وهكذا نجد أن فلسفة هيوم قد فككت أوصال الموجود البشري، أو الفرد، حتى هذه الذرة البشرية لم تتركها على حالها، تماماً كما فعل علماء الطبيعة فقسموا ذرة المادة إلى إلكترون وبروتون، ولم تكن هناك سوى نتيجة واحدة لهذه الفلسفة وهي الشك الكلي الشامل.

غير أننا لا بد أن نحذر من خطر الوقوع في النظرة "أحادية الجانب" فنظنّ أن عصر التنوير كان عصراً بلا قيمة، أو أننا ندينه من ألفه إلى يائه، فذلك أبعد ما يكون عن الصواب، فقد عملت حركة الاستسارة بترحاب لا حدًّ له وهو ضروري وله ما يبرره، فللفرد، أو الجزئي، حقوق لا يمكن التنازل عنها، لكن ذلك جانب واحد من الصورة، أما الجانب الأخر الهام و الضروري أيضاً فهو الكلي، وذلك ما أغفله عصر التنوير، فلم تعد الطبيعة البشرية على ما هي عليه ضرورية، إلا فيما ندر، بل قد يكون في الإصرار عليها خطر على البشرية، ففي عصر الإصلاح الديني كانت الثورة ضد الطغيان العقلي والروحي لكنيسة روما، وضد فسادها الأخلاقي وهو أمر مقبول وضروري، لكن الحركة التي بدأت لإصلاح الفساد، انتهت بالتمرّد على الإيمان نفسه، وصاحبتها حركات مماثلة في كل جانب من جوانب الحياة البشرية: في مجالات السياسة والأخلاق والفلسفة، وأصبحت حرية الفرد، كما هي في الواقع عند معظم الناس الآن - الإله المسيطر. ومن هنا، فقد راح الفرد يحطم سلسلة المعتقدات حلقة بعد حلقة، وكذلك المعايير الأخلاقية، ونظم الفكر، والتنظيمات السياسية التي تربطه برفاقه من البشر، وانطلق في عزلة الحيوان الأعجم الذي لا يعرف سوى إحساساته الخاصة، ولا يطيع سوى نزواته الذاتية. وهكذا تحطم الجانب المقابل من الصورة وأعني به الكلي، الذي يتمثل في المجتمع ونظمه وقواعده ومبادىء الأخلاق... إلخ.

ولقد جلب تحطيم علاقة الفرد بالسلطة (أو الكلي) جلب الفرد في البداية شعوراً بالغبطة والابتهاج، تماماً كالطفل الذي يشب إلى مرحلة الرجولة

فيزول الرعب من حياته، فلم يعد يرى "الشيطان" يختفي وراء الستائر في غرفة النوم، غير أن هذا الابتهاج المؤقت أعقبه في الحال شعور بالوحدة، والفراغ، والحاجة وأصبح الفرد يعي، ربما على نحو مبهم، أنه يعيش كما يقول "سترلنج" بغير جوهر، معزولاً عن ذاته الحقة - عبارة عن وحدة مجردة من الكلي على نحو مطلق، فهو ذرة مقلقة على نفسها، لا تتعاطف مع أحد ولا يشاركها أحد، وأصبح المبدأ هو الإرادة الذاتية، ومصلحة الفرد[١].

(د) مثال توضيحي:

خذ هذا المثال التوضيحي الذي يكشف عن جوانب السلب والإيجاب في عصر التنوير، وما كان ضرورياً أن يحدث، ثم التطرف والمبالغة:

إفرض أن رب الأسرة فتح ذات يوم إحدى نوافذ المنزل فتساقطت عليه ذرات الغبار، ثم تلفت حوله فرأى في ضوء النهار كمية من الأتربة المتراكمة على الأثاث، وعندما رفع بصره إلى السقف شاهد خيوط العنكبوت وبيوته تتدلى منه. فصاح في خدم المنزل: هذا كله لا بد أن يزول، أنَ المنزل في حاجة إلى تنظيف تام وشامل، فقام الخدم بعملية النظافة الشاملة، التي ساهم فيها أفراد الأسرة جميعاً، وراح الجميع يعملون بهمة ونشاط لإنجاز هذه المهمة الهامة والضرورية معاً، لكنهم لم يتوقفوا عند حدود النظافة المطلوبة: تنظيف الجدران مما علق بها من غبار، وكنس الأرض، وإزالة الأتربة وبيوت العنكبوت على جدران المنزل بل انهالوا عليها لتنظيفها فتحطم معظمها، وألقوا من النافذة بالسجاد كيما يخرج التراب العالق عند ارتطامه بالأرض فتمزق بعضه، وفعلوا الشيء نفسه بالفراش الذي نامت عليه أجيال من افراد الأسرة نوماً هادئاً، وتمَّ تفتيش خزائن الملابس بدقة، لإعادة ترتيبها فنهب الخدم بعضها أثناء عملية التفتيش والترتيب. أما في المطبخ فقد حكموا على

(1) J.H. Stirling: The Secret of Hegel, p.L.III.

كثير من ألوان الطعام والشراب بالإعدام بحجة أنها ضارة بالصحة... إلخ، وهكذا انتهت عملية النظافة بتحطيم كل شيء، وترك المنزل خاوياً مهجوراً، لكن تخيل أنهم لم يقفوا عند هذا الحد، بل وأتموا عملية التنقيب والفحص لأساسات المنزل نفسها، فرأوا أنها غير قوية ولا متينة، فانهالوا عليها تحطيماً وأحالوا المنزل إلى كومة من الحجارة، وأصبحت الأسرة بلا مأوى!

تلك صورة توضيحية لعملية "النظافة" التي تمت في عالم الفكر إبان القرن الثامن عشر (عصر التنوير) قبل مجيء كانط، وهذا هو الوضع الذي وجد نفسه فيه، ففي خلال عملية "النظافة" التامة والشاملة التي جرت في أجيال سابقة عليه، استُبعدت العناصر القيمة الهامة في حياة الإنسان الروحية مع استبعاد النفايات والقاذورات، والأفكار البالية، والمعتقدات الرثة المهلهلة التي كان ينبغي نقدها وهدمها، فأحال "هيوم" الروح البشري إلى ركام. وعلى الرغم من أن كانط، فيما يقول سترلنج - قد شارك بعمق في الروح البشري الذي ساد عصر التنوير، فإنه رأى أنه من الضروري وجود تكملة إيجابية إلى جانب العناصر السلبية (عناصر الهدم والتدمير) التي شغلت المفكرين السابقين عليه، وإذا أردنا استكمال المثال التوضيحي الذي سقناه لقلنا أن كانط رأى أن النظافة التامة الشاملة أمر ضروري، لكن ذلك هو نصف العملية فقط، وهو ما تم إنجازه حتى الآن، فقد أصبح الأثاث خالياً مما علق به من أتربة، كما أزيلت خيوط العنكبوت من السقف... إلخ، لكن هذا النصف من العملية المطلوبة قد تجاوز كل حد عندما أحال المنزل نفسه إلى حطام، من هنا فقد حاول كانط أن يقوم بالنصف الآخر من العملية: فراح يجمع مخلفات الطوب والحجارة ليقيم البناء من جديد من قلب الحطام والركام الذي تركه شك هيوم. أراد أن يقيم ملجأ يحمي البشرية من هذا الشك الشامل الذي يدمر كل شيء". ولهذا فقد راح يبحث، ربما عن غير وعي منه، عن الأسس أو المبادىء أعني عن أسس المنزل البشري، على الكلي

المفقود.

ولقد حدث هذا المشهد نفسه بالضبط قبل كانط بألفين من السنين، عندما بدأ سقراط في حركة بنائية عظيمة في الفلسفة، وأصلها أفلاطون، وأتمها أرسطو - بأن حاول أن يبحث عن الأسس - أو المبادىء - تحت الأنقاض، وفوضى الآراء الفردية، والإحساسات التي انحل إليها العالم البشري نتيجة لتعاليم أسلافه ومعاصريه من السوفسطائية. فقد كان "بروتاجوراس" مؤسس هذه الجماعة قد رفع شعاراً لها هو: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً: ما هو ككائن بما هو كائن، وما هو غير كائن بما هو غير كائن" - وهو لم يكن يقصد بالإنسان ما أسماه هيجل بالكلي - ولا العقل المشترك بين الناس، بل الإنسان الفرد بذوقه الخاص وآرائه الذاتية: إنه الجزئي الذي رأيناه يؤكد نفسه فيما سبق فما هو حق أو صواب بالنسبة للفرد - طبقاً لشعار السوفسطائية - فهو حق أو صواب بالنسبة له هو، لكنه ليس كذلك بالضرورة بالنسبة لأي فرد آخر. وهكذا انغلق كل فرد على نفسه على عالم خاص من آرائه وإحساساته وأفكاره. أما الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُسمى "معرفة" - أعني ما حق وصواب بالنسبة لأي عقل - وكذلك مبادىء الأخلاق وأسسها العامة - فقد أصبح أمراً مستحيلاً، ولقد كرّس سقراط نفسه للبحث عن أسس أو مبادىء الأخلاق بصفة خاصة، فقد كان على يقين تام من أن جميع الأحكام الأخلاقية الجزئية تقوم على أسس أو مبادىء يشترك فيها جميع الموجودات العاقلة ربما على غير وعي منهم - ومن هنا فقد حاول أن يجعل هذه الأسس واضحة للجميع وأن يجد أرضاً مشتركة لجميع الموجودات الأخلاقية.

إن أولئك الذين اعتادوا اتهام الفلسفة وإدانتها، وهم كُثر على نحو ما هم الآن - ووصفوها بأنها غموض محض، وفكر نظري بلا معنى، وتجريد لا قيمة له - عليهم أن يسألوا أنفسهم: تُرى ماذا كان يحدث، في مجال الحياة البشرية، لو لم يظهر في التاريخ رجال مثل سقراط، وكانط، وهيجل "يبحثون

عن الروابط التي تجمع بين الرأي الذاتي والمعرفة "ولعثروا على صخرة الأساس الصلبة تحت الرمال المتحركة التي تمثل الرأي الذاتي للفرد..؟ ماذا كان يحدث لم تمّ تدعيم الجزئي وحده وإلغاء الكلي واستبعاده؟ فلو كان الفرد هو "مقياس الأشياء جميعاً" - كما ذهبت السوفسطائية، فكيف يمكن أن يصبح القانون والأخلاق - بما لهما من أسس كلية ممكنين؟ وإذا كان الفرد هو البداية والنهاية فكيف يمكن أن تقوم للمجتمع البشري قائمة؟ لقد ذهب "ثراسيماخوس" أحد السوفسطائيين في محاورة "الجمهورية" لأفلاطون إلى أن "الحمقى والضعاف هم وحدهم الذين يلتزمون بالقانون - إنّ الحق ليس شيئاً آخر سوى مصلحة الحاكم" ولا شك أن أي موجود عاقل سوف يقف بحزم ضد هذه النظرة، ليرى أن الحق - أو الكلي - هو مصلحة الكل أي المجتمع البشري بأسره، لكن ذلك لا يعني أن الكلي يستبعد الجزئي ويطرده - وإلا لكان كلياً مجرداً أجوف - وإنما هو الكلي العيني الذي يضم الجزئي في جوفه، وكل موجود عاقل لا بد أن يُسلّم بأن الفيلسوف حين يحاول العثور على معايير موضوعية، ومبادىء كلية - في ميدان المسائل العملية على الأقل، إنما يقوم بعمل جليل وهام في خدمة البشرية كلها.

لقد بدأت الحركة البناءة بسقراط كما سبق أن ذكرنا، وواصلها أفلاطون، وأتمها أرسطو. ثم ماذا كان بعد ذلك؟ - علّم المسيح الناس - بحياته وموته - النظرية ذاتها بألفاظ الروح، إن صحّ التعبير، التي نادى بها سقراط وأفلاطون وأرسطو بألفاظ الفكر: ضرورة الوحدة الجوهرية للبشر الواحد منهم مع الآخر، ثم وحدة البشر مع الله، وبعد ألفين من السنين نجد السوفساطئين يتجسدون من جديد في صورة مفكري عصر التنوير، ويبدأ التفكك والتحلل، ويتحول عالم البشر إلى حزمة من الاحساسات ويتأكد الجزئي ويستبعد الكلي، وتتدعم حقوق الفرد في مواجهة سلطة المجتمع، ويظهر الحديث من جديد عن نسبية الأخلاق وذاتيتها، وتنتفي الموضوعية من عالم القيم: فلا قيم في عالم المادة، ولا غرض ولا هدف، بل هو عالم عابث

بلا معنى!كما سبق وأوضحنا في الفصل الثاني من هذا البحث عندما تحدثنا عن مسار الفكر الحديث وعلى هذا الإيقاع الجدلي للروح التي من طبيعتها أن تنقسم على نفسها - يسير الفكر وتتحقق الروح في عالم الواقع.

ربما كان ما ذكرناه حتى الآن كافياً للبرهنة على الطبيعة البناءة والايجابية لفلسفة هيجل. وهي التي جذبت "سترلنج" لدراسة هذا الفيلسوف العملاق الذي نظر إلى ما خلفه عصر التنوير من حطام فرأى أن أفراد البشر أصبحوا "مونادات" مغلقة على نفسها بلا مأوى! فأعاد إلينا منزلاً جديداً نظيفاً ليس على نحو ما كان عليه في السابق قبل أن تبدأ عملية "النظافة" في عصر التنوير - مليئاً بالنفايات، والغبار والأتربة وخيوط العنكبوت - بل منزلاً نظيفاً نضراً مرتباً، تهب في جنباته نسائم الهواء النقي، يقول سترلنج "الحق أن هيجل أعاد إلينا ما حرمنا منه عصر التنوير في صورة أشد ثراء وسمواً... ولقد فعل ذلك لا في ضوء التنوير نفسه فحسب، بل في إنسجام تام مع مبادئه وحقيقته... فالفلسفة عنده لا تكون فلسفة ما لم تؤيد وتناصر جوهر الإنسانية من أجل كل القيم والمبادىء الدينية الكبرى التي نحيا من أجلها هي وحدها!". وهكذا، نجد أن النظافة التامة التي قام بها عصر التنوير لم تضع عبثاً، حتى بالنسبة لأولئك الذين عانوا كثيراً من حقبة الألم والاضطرابات وعدم الاستقرار، فهم الآن يستنشقون هواء رطباً منعشاً في منزلنا الجديد الذي أعدنا بناءه من الأساس، وهم يجلسون على مقاعد وثيرة مريحة بلا أتربة ولا غبار.

غير أن "سترلنج" يشكو من أن بعض الأفكار "التنويرية" السابقة لا تزال قائمة في إنجلترا حتى عصره، فلم تضع الأيام الخوالي أدراج الرياح، إذ لا يزال هناك في بعض أركان المنزل - حتى بعد ثمانين سنة من وفاة هيجل - ركن الخدم، مثلاً، تجد الطباخ ومساعده يقذفون من النافذة بعنف، مع صيحات السخرية والاستهزاء - بالأواني المعدنية والفخارية، والمقلاة،

والمكنسة والجاروف وكل أدوات المطبخ! فروح عصر التنوير التي سدد لها هيجل ضربة قاضية - منذ قرن مضى - لا تزال حية بين جماهير غير المثقفين وأشباه المثقفين حتى يومنا الراهن فهي التي نلتقي بها في مادية رجل العلم والحاد ما يسمى "بالمستنير" و"المتحرر" والفصاحة الركيكة للواعظ الذي يحاصر يوم الأحد، والهوس التدميري لمن يسمي نفسه "بالجمهوري الأحمر[١] العدمي" وحتى على صفحات بعض كتّاب الأدب عندنا[٢].

ولكن كما أن ضوء بعض النجوم، يستغرق مئات السنين حتى يصل إلينا للبعد الهائل في المسافة - فربما كان السبب نفسه - أعني البعد الهائل للمسافة الفعلية - هو الذي جعل الأفكار التي عبَّر عنها الفلاسفة والمفكرين منذ مئات السنين لم تنفذ بعد وتتغلغل في عقول الجماهير، يقول "سترلنج": أن أوروبا لا تزال تستمد غذاءها من وعاء هيوم، رغم أن القوت التاريخي قد هجره، منذ مدة طويلة واتجه نحو آخرين..."، والنتيجة هي "إننا جميعاً نعيش الآن في مرحلة انفصال عن الجوهر" فقد اصبح المبدأ هو الإرادة الذاتية للفرد، وتحولنا إليه لعلنا نستمتع وحدنا، ونعيش لأنفسنا وحدها، وأن تكون "الأنا" هي تماما "أنا" غير مختلطة بأحد، غير معاقة من أحد، لكن محصّلة ذلك كله أن تموت "أنا" كل واحد منا من الجوع والفراغ"[٣].

ويعتقد "سترلنج" أن عصر التنوير لم يترك لنا شيئاً سوى حيوانيتنا، سوى علاقتنا بالقردة! وحيوانيتنا هذه أصبحت مرضاً، لكن الروح التي أفرغوها

---

(1) Ameli Stirling: Op. cit. p.126.

(٢) مصطلح شاع في القرن التاسع عشر ليدل على مَنْ يفضل الثورة الاجتماعية والسياسية عن طريق العنف بصفة عامة، وأطلق أحياناً على أجنحة الثورة الفرنسية.

(3) J.H. Stirling: The Secret of Hegel, (preface).

من مضمونها كانت تعرف أنها سُرقت[١]، وعليها أن تستعيد جوهرها، إننا لا نزال نعيش "مرحلة انفصال عن الجوهر"، لا تزال مصلحة الفرد، وإرادته الذاتية هما المبدأ، والحركة التي بدأت بتأكيد حق التفكير، انتهت بإخضاع الفكر للأهواء، والنزوات، وانفعالات الفرد الطاغية، والحركة التي بدأت بثورة وتمرد ضد طغيان الكنيسة، انتهت بنفي السلطة بعيداً عن منبر الكنيسة، بل من قاعات الدرس في الجامعات والمدارس! وهناك الآلاف من الشباب المتمرد بغير مبرر يزعج الشرطة والسلطات كل يوم وعددهم في ازدياد مستمر، وكفَّ المجتمع البشري أن يكون كائناً عضوياً متلاحم الأعضاء، وانحل كل شيء فيه إلى عماء من ذرات فردية تتناحر، وهي في عزلتها أشبه بأشواك القنفذ، وانتشر في كل مكان: الأنانية، والجشع، والحسد، والغرور، وعدم الرضا، وأصبح كل طالب، مهما يكن جاهلاً أو غبياً، يعرف أفضل من أبيه ومعلمه.

والواقع أن عبارة السيد المسيح "مَنْ أراد أن يجد نفسه عليه أن يضيعها" والتي تمثل جوهر المسيحية هي التي يحتاج إليها عصرنا الراهن، وهذه الفكرة هي أيضاً المحصّلة العملية للهيجلية: فلا بد للجزئي أن يخضع نفسه للكلي لكي يجد ذاته الحقة". ينبغي أن لا يكون المبدأ هو الإرادة الذاتية، بل الإرادة الكلية أي العقلية، وهي ليست إرادتك ولا إرادتي، ولا إرادته، وإن كانت في الوقت ذاته هي إرادتك، وإرادتي، وإراداته - تلك هي الإرادة الكلية العينية أي العقل! الإرادة الذاتية هي النزوة والهوى ولهذا فهي الشر الأول والأوحد، وهي الأمر السيء![٢].

كل ما قيل حول هذه النقطة - أي العلاقة بين الجزئي والكلي. وفي كتاب سترلنج "سر هيجل" لا بد أن يحظى باهتمام عميق عند كل قارىء جاد

(1) J.H. Stirling: The Secret of Hegel, p.IIII.
(2) Ibid., (preface), p.liv.

ومفكر، لأنه تعبير حيوي ومثير عن الحقيقة ذات القيمة الدائمة البشرية، وهي حقيقة لا بد أن تتأكد على مدار التاريخ ويعاد تأكيدها وتفهمها جيداً المرة تلو الأخرى، فهي في الواقع جانب هام مما يسميه سترلنج "القوت البشري - وهو قوت يغذي بعمق أنسجتنا الحقيقية".

الأساس الثاني:

غير أن قيمة الفلسفة الهيجلية تعتمد - عند العقول المفكرة الجادة - لا على طابعها البنّاء فحسب، بل أيضاً على القول بأنها تمثل في عصر المادية المذاهب المثالية اللامادية، تلك المذاهب التي تنتمي إلى الروح، ولما كنا في عصر العلم، العلم الطبيعي، فإن أفضل العقول تنشغل، في الأعم الأغلب، بالميكرسكوب، والتلسكوب، والأجهزة، والأدوات الكيميائية، وتحليل المادة ووزنها وقياسها، ومحاولة الكشف عن القوانين التي تتحكم فيها، وهناك ميل عام بين غير المثقفين، وأشباه المثقفين لتمجيد العلم، ووضعه في مرتبة أعلى من الفلسفة، نظراً للاعتقاد العام السائد بأن الفلسفة تهتم بالمجردات الفارغة، والتأملات الهوائية، في الوقت الذي يضع فيه العلم أقداماً راسخة على أرض الواقع الصلبة، ومن هنا تعتمد بحوثه على "التجربة" من ناحية "وشهادة الحواس" من ناحية أخرى.

غير أن ذلك فهم خاطىء لأن على العلم، قبل أي شيء آخر، أن يلجأ إلى الفلسفة بحثاً عن تأمين وضمان لأسمه: وهما إمكان التجربة، والثقة فيما يسمى بشهادة الحواس، وقد سبق للفلسفة أن أخضعتها للمساءلة والفحص الدقيق من زوايا مختلفة، فمن وجهة نظر سوفسطائية الإغريق مثلاً، كما رأينا من قبل، تكون التجربة مستحيلة، إذ لو كان كل فرد هو مقياس الحقيقة، وما هو حق بالنسبة له ليس بالضرورة حقاً بالنسبة لغيره من الناس، فإن التجربة المشتركة بين البشر تغدو مستحيلة، أما بالنسبة لشهادة الحواس فقد أثبتت

الأعمال الفلسفية الحديثة أن ما تقدمه الحواس ليس وقائع صلبة لا يمكن دحضها، وإنما هي مجرد استدلالات أو حالات ذهنية، فضلاً عن أن وجود الأشياء المستقلة التي تسبب هذه الحالات الذهنية هو نفسه مسألة يستدل عليها من هذه الحالات نفسها.

ليس في نيتنا هنا أن ندخل في أية مناقشة لنظرية "الإدراك الحسي" فهي مألوفة لأي مبتدىء في دراسة الفلسفة، وإنما هدف الملاحظات السابقة الإشارة إلى أولئك الذين ينظرون إلى "شهادة الحواس" على أنها الحقيقة النهائية، وإلى أن مسألة الثقة في هذه الشهادة وطبيعتها هي أحد الموضوعات التي تنتمي إلى حقل الفلسفة. وإلى أن الفلسفة هي التي تحسم السؤال عن صلابة الأسس التي تقوم عليها المكتشفات العلمية بأسرها.

وهناك اعتراض شائع آخر ضد الفلسفة يثيره أنصار العلم أيضاً، مفاده أنه بعد قرون من الجهد والعناء لم يكن للفلسفة نتائج ملموسة، فهي حين أن العلم اكتشف عناصر جديدة للمادة، وقوانين جديدة تحكمها. كما أنه تعقب مسارات الكواكب، وحسب المسافات إلى أبعد النجوم، ولقد سبق أن أجبنا جزئياً على هذا الاعتراض، فيما سبق أن ذكرناه عن علاقة سقراط بالبحث عن المبادىء أو الأسس، والواقع أن البحث عن المبادىء والأسس، وكذلك البحث عن القوانين والإطراد بين مختلف الموضوعات الفردية، في محاولة لإكتشاف الكلي من داخل الجزئي - هي المهمة الخاصة بكل رجل مفكر سواء أكان من أهل العلم أو الفلسفة، لكن على حين أن العلماء ينشغلون بالبحث عن قوانين الطبيعة مع ألوان الأطراد التي تعرضها مجموعات كبيرة أو صغيرة من الموضوعات الفيزيقية، فإن الفيلسوف ينشغل بقوانين العقل، وبالمبادىء أو الأسس التي تحكم التفكير محاولاً أن يصل إلى "القانون من داخل القانون" أي المبدأ الذي هو التفسير النهائي لكل المبادىء الأخرى، أعني المبدأ النهائي المطلق، وحتى لو قلنا إن العقل البشري لا يستطيع أن

يصل إلى هذا المبدأ النهائي المطلق، فإن المحاولة جديرة بالبحث، يقول "سترلنج" الكلمات الآتية، على لسان هيجل:

"هل وُجدنا في هذا العالم لكي ننقب عن الفحم ونشرب النبيذ، وليصل كل واحد منا إلى أقصى ما يستطيع الوصول إليه من الزهو والخيلاء ثم نتعفن؟ وما هي مهمة الإنسان على هذه الأرض أساساً؟ ربما أجبنا: العمل على تقدم الحضارة، وسوف نعود لنسأل: وما هي الحضارة؟ أهي التنقيب عن الفحم وشرب النبيذ.. إلخ أم أن الحضارة فكر، والعمل على تقدم الفكر؟ وهل لأي شيء آخر سوى التفكير أهمية حقيقية في النهاية؟ وعندئذ فأنت عندما تقول إننا لا نستطيع أن نصل إلى المطلق، فكأنك تقول إنَّ علينا أن لا نفكر، ولكننا لا بد أن نفكر، لأننا وجدنا لكي نفكر: فإن نحيا معناه أن نفكر، والفكر يعني البحث عن مبدأ نهائي مطلق".

وإليك هذا المثال التوضيحي عن موقف العالم والفيلسوف وما بينهما من علاقة:

إفرض أن رجلاً استغرق في نوم عميق، ثم استيقظ فجأة ليجد نفسه في عربة قطار يسير به إلى جهة لا يعلمها، ثم وجد معه مجموعة من الناس كل منهم يشعر بالحالة نفسها التي وجد الرجل نفسه فيها، ودون أن يبدو على أحد منهم علائم الدهشة أو الانزعاج أو السؤال: عن كيف ولماذا وجد نفسه هنا، أخذ يشغل نفسه بالموضوعات الموجودة حوله، فراح أحدهم يرفع بصره إلى سقف العربة وما به من زخارف وهو يتمتم: "جميل! رائع!" بينما راح آخر ونظاراته على أنفه ينهمك في حل الكلمات المتقاطعة، وثالث دفن نفسه في ركن العربة وغاص في المقعد وهو يحسب سرعة القطار، وهو يعد أعمدة البرق المتناثرة على طول الطريق، ثم إفرض أن رجلاً غريباً جاء من آخر العربة وراح يطرح عليهم جميعاً السؤال كيف اجتمعوا كلهم في هذه

العربة؟ فقال قائل منهم: "يا عزيزي، ما فائدة هذا السؤال النظري؟ وما قيمة الفكر العاطل؟ لقد كشفت الآن تواً أننا نسير بسرعة أربعين ميلاً في الساعة، إلا يكفي ذلك؟ أو أجاب آخر: "أرجوك لا تزعجني! فأنا الآن مشغول بمشكلة بالغة الصعوبة: لقد اكتشفت الآن تواً أن هذه المقاعد مصنوعة من شعر خيل حقيقي. وأنا أحاول أن أحسب كم ذيل حصان يحتاجه كل مقعد في المتوسط!" ويمكن أن نترك تطبيق هذا المثل التوضيحي لخيال القارىء، لكن من المؤكد أننا نستطيع القول بأن هدف الرحلة، ونقطة الانطلاق أو المكان الذي بدأت منه، والمقصد الذي تتجه نحوه - أهم عند البشر ، بما لا حدَّ له، من سرعة القطار، ونوع سقف العربة، والمادة التي صُنعت منها المقاعد[1].

ويمكن أن تفيدنا الفقرة التالية من كتاب "سترلنج" محاضرات في فلسفة القانون:

"يمكن أن يسير الإنسان على هواه وفقاً لرغباته الحيوانية وحدها، لكنه سيجد في النهاية، باستمرار.. أن عليه أن يفكر، تماماً مثلما يعيش ويستمتع، إذ لا بد له قبل أي شيء آخر أن يفكر في الوجود، ولا بد له أن يتساءل ذات مرة: لماذا توجد كل هذه الأشياء على هذا النحو...؟ لماذا وجدت، ومتى كان ذلك، وإلى أين نسير..؟ ويمكن أن نلخص ذلك كله في عبارة واحدة هي: أنه يحتاج إلى تفسير، والتفسير الذي يتعلق بالنجوم هو ما نسميه بعلم الفلك، والتفسير التي يتعلق بطبقات الأرض هو علم الجيولوجيا، ثم هناك علوم الفيزياء، والكيمياء،... إلخ، وبعد أن ينتهي العلم من التفسير والكشف عن القوانين الخاصة بمجاله، تبقى الأسئلة العامة: لماذا، ومتى، وإلى أين..؟ وتظل أمام العلم بغير جواب. وهذه الأسئلة، بصفة عامة،

(1) Quoted by Amelia Stirling, Op. cit., p.132.

تشكل مجال الفلسفة. وعلى ذلك فإن الفلسفة تتقبل كل تفسيرات العلم، وتقوم فلسفة العلم بطرح الأسئلة النهائية.. والفلسفة، باختصار، تستهدف تفسير الوجود بما هو وجود، وليس في استطاعتنا أن نقول هنا إنَّ ذلك أمر محال، أو أنه مطلب يستحيل تحقيقه...

فالإنسان عقل، والعقل يستحيل كبح جماحه... باختصار: العقل يطالب بالتفسير... فما هو..؟ ها هنا يطل هيجل برأسه.."(١).

الواقع أن هيجل يزعم أنه وصل إلى المبدأ النهائي، وسواء وافقنا على هذا الزعم أم لا، فإننا نستطيع أن نقول - فيما يذهب كتاب "سر هيجل" - إنه ينبغي أن يكون ذلك هو الطريق، قد يكون طريق خيال لا يقودنا إلى شيء، لكنه يمدنا في كل خطوة بغذاء أو قوت للبشرية... كل خطوة من خطوات مذهبه تتجه نحو خلود الروح وكل خطوة تتجه نحو حرية الإرادة، وكل خطوة تتجه نحو الله"(٢).

الأساس الثالث والأخير:

الأساس الثالث والأخير الذي اعتمد عليه سترلنج في قوله إن جوهر الهيجلية - كما عرضها الفيلسوف الألماني في مؤلفاته - يحمل قيمة عليا وأهمية قصوى للبشرية حتى يومنا الراهن: هو ما يمكن أن نسميه: بالتتابع أو التسلسل في التراث الفلسفي. فمذاهب الفلسفة - أو على الأقل تلك المذاهب ذات القيمة الكبيرة - لا تظهر فجأة ولا تنبت كما ينبت "المشروم" (أو الفطر الذي ينبت فجأة ويتكاثر بسرعة)، وإنما هي بالأحرى تشبه حشرة المرجان التي تبني باستمرار على الأساس الذي وضعه السابقون، فهي من حيث الاتساع تبدأ من قاع البحر لتبلغ عنان السماء، قد يعجب المعاصرون

(1) Ibid.
(2) Ibid., p.3.

بفيلسوف مثل أوجست كونت أو شوبنهور أو هربرت سبنسر لما في مذهبه من مظهر براق يشبه فقاعات الصابون، والذي يعزف فيه كل منهم على مزماره الخاص، إن صحَّ التعبير. أما فيلسوفاً مثل أفلاطون أو ارسطو، أو كانط أو هيجل فقد ظلوا أعواماً طويلة من الاختيار، والقياس، وجمر الأرض حتى شيّدوا معبد الفكر طابقاً أثر طابق على الأسس التي وضعها أسلافهم.

ليس ثمة ما يدعو للوقوف طويلاً عند تاريخ أوروبا، إذ يمكن القول إنه لم تكن هناك سوى حركتين بناءتين عظيمتين ارتبطت أحداهما في العصور القديمة بأسماء: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وارتبطت الأخرى، في العصر الحديث، بصفة خاصة بأسماء: كانط وهيجل، من خلال تأثرهم - بطريق مباشر أو غير مباشر - باسبينوزا، وفشته، وشلنج، وتمثل كل حركة من هاتين الحركتين ما أسميناه فيما سبق "بتتابع التراث الفلسفي"، إذ كانت الشعلة في كل منهما تنتقل من يد إلى يد، من السلف إلى الخلف. وكان هيجل في الحركة الثانية، فيما يقول سترلنج، هو التتويج، أو القمة التاريخية والنهاية" التي وصل إليها، وتلك مكانة بلغها هيجل "لا لما لقيه من قبول عام.. بل بسبب حكم التاريخ الذي لا يرحم، فليست هناك خطوة اتخذت منه وفاته إلا وقد اتسعت بالتفكك والموت"[1].

غير أن الملاحظة الأخيرة التي ساقها "سترلنج" قبل نشر كتابه "سر هيجل" لا يمكن أن تؤخذ على أنها صحيحة حرفياً، ذلك لأن ظهور كتاب سترلنج نفسه يمثل خطوة إلى الأمام ولا يمكن أن يوصف بأنه "تفكك وموت"! "فلا شك أن كتاب هذا الشاب كان أحق المؤلفات الفلسفية التي ظهرت في القرن الماضي بأن يُعد منشأ ثورة وفاتحة عصر جديد، فلكتاب "سترلنج" أهمية تاريخية لا تقدّر: إذ إنه غرس الفلسفة الألمانية في التجربة الإنجليزية

(1) Amelia Stirling, Op. Cit., p.134.

لأول مرة فبهذا الكتاب الرائع أيقظ "سترلنج" الفلسفة الإنجليزية، بالفعل، من سباتها القطعي، وأعطاها قوة دافعة جديدة، ووجهها وجهة جديدة(١).

وما يقوله "ميتس" يردده معظم المؤرخين، يقول هالدر عن كتاب: "سترلنج" إنه: "كتاب كان بغير جدال فاتحة عصر جديد إذ فيه ينكشف المعنى الحقيقي لهيجل لأول مرة في الفكر الإنجليزي بلغة قوية واضحة، أو على الأقل أصبح الغامض واضحاً، وأبحرنا بنجاح في بحر الظلمات، وإنجاز مثل هذا العمل الهائل المذهل دون مساعدة من أحد يتضمن بالضرورة قدراً هائلاً من الجهاد الشاق والصبر والعمل الدؤوب"(٢).

ويقول لورد هولدين:

"لم يستطع أحد في عصره أن يذهب أبعد منه، وربما لم يصل أحد إلى ما وصل إليه، لقد نفذ في أعماق المذهب الهيجلي وهو عمل لا يقدر عليه إلا رجل في مثل عبقريته، ولهذا ظل كتابه بغير منافس حتى يومنا الراهن، لقد عرض مذهب هيجل مشحوناً بالمعاني، وكان فيضانه عزيزاً... فخلال أعوام طويلة من الدراسة سيطر على أصعب ما كتبه المفكرون المحدثون في الفلسفة، وكانت النتيجة التي وصل إليها في النهاية فياضة.. إنَّ الكتاب يجسّد نتيجة ستدوم على الأرجح، فمن الصعب تجاوزها لأنها خاصية عبقرية. وعلى طول الطريق الذي ارتحل فيه لن يستطيع المرء أن يذهب أبعد من ذلك..."(٣). وذلك يعني أن "سترلنج" حمل المشعل من يد هيجل وسار إلى الأمام!. وما يقال عن "سترلنج" يصدق أيضاً على حركة "الهيجلية

(١) رودلف متسر: "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ومراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، عام ١٩٣٠، ص٣١٧ - ٣١٨.

(2) H. Haldarn: Neo-Hegelianism, London, Heath Cranton, L.T.D. 1927, p.5.

(3) Ibid.

الجديدة" في إنجلترا، والولايات المتحدة، فلا يمكن أن نتجاهل الأدوار الأساسية التي لعبها توماس هل جرين، وإدوارد كيرد، وشقيقه الأكبر جون كيرد، و"وليم ولاس" ثم عمالقة المثالية المطلقة "برادلي" و"بوزانكت" و"رويس" و"مكتجارت" إلخ.. إلخ. فهؤلاء جميعاً واصلوا سلسلة "التراث الفلسفي".

رابعاً: "سر هيجل"

أعد "سترلنج" في منزله غرفة عمليات صغيرة يدير منها معركته مع هذا الفيلسوف الصلب العنيد: هيجل! وعكف فيها أربع سنوات (من تسع) خرج بعدها منتصراً و"السر في يديه!".

لقد سبق أن أشرنا إلى الصعوبات والعقبات التي واجهها في دراسته لهيجل. وفي محاولته فهم هذا الفيلسوف العملاق وجد نفسه مضطراً للقيام بدراسة نسقية عن موضوع الفلسفة الألمانية كلها منذ البداية حتى يألف جو هؤلاء الفلاسفة: فشته، وشلنج، لا سيما كانط - بعد أن اقتنع بوضع هيجل في تسلسل التراث الفلسفي، لكن بقيت صعوبة هامة هي أن يفهم لغة هيجل نفسه، فعلى الرغم من أنها لغة مألوفة ومشتركة بين كانط وفشته وشلنج، لكن هيجل يختلف عن هؤلاء جميعاً.

تلك هي المشكلة التي واجهها شارح هيجل الأول في الفكر الإنجليزي منذ البداية: كيف نلج المعبد وبابه مغلق، والمفتاح الوحيد الذي يساعدنا على الدخول موجود داخل المعبد نفسه فكيف نبدأ؟ إحدى ملامح "سر هيجل" المثيرة، ما ذكره المؤلف عن الطريقة التي وصل بها إلى فهم مذهب هيجل، فكتب في بداية الكتاب قسماً طويلاً تحت عنوان "الصراع مع هيجل" وهو قسم بالغ الأهمية لا فقط بالنسبة للموضوع الذي يعالجه، بل أيضاً من حيث السيرة الذاتية ومن الناحية السيكولوجية، فالمؤلف يأخذ بيد القارىء ليتابعه

في رحلته وهو يتحسس الطريق نحو نور الفهم، وليلتقط معه أول خيوط الفجر، وليشاهد معه هذه الخيوط، وهي تتجمع وتسطع وتتحول إلى ضوء النهار! كتب "سترلنج" إلى أحد أصدقائه يقول:

"... هيجل هو المتمم لفلسفة كانط، وهو أعظم مفكر تجريدي ظهر في التاريخ باستثناء أرسطو... أنَّ ما أعرضه في كتابي هو هذا: لقد افترضتُ أن طالباً قرأ لعدة أشهر - أو لعدة سنين - تلك الأقسام التي قمتُ بترجمتها من منطق هيجل، لكنه لم يفهم شيئاً، فأخذت على عاتقي أن أرشد هذا الطالب. باختصار أردتُ له أن يفهم ما الذي يجلبه معه جنون القمر عندما يأتي، وإلى أية نهاية ينتهي، وأعتقد أنني فعلتُ ذلك كله، لكني أنجزته بجهد شاق وصبر ومعاناة. إن العبارات العامة لا يمكن ابداً أن تغطي فكر هيجل، إذ لا بد أن تفهم منذ البداية مجموعة كبيرة من تفصيلاته بدقة وإحكام، ثم تجمع هذه الشذرات الصغيرة لتشكل الكل، وما لم يتم أدرك لمحة من هذا الكل، فلن يتحقق شيء من الرضا!"[١].

لقد كان كتاب "سر هيجل" حتى من حيث الشكل جديداً وغير شائع، فقد صدر في مجلدين، تضمن المجلد الأول قسماً طويلاً استغرق أكثر من نصفه عنوانه "الصراع مع هيجل" في خمسة فصول:

تحدث في الفصل الأول عن صعوبة هيجل، وعرض ملاحظاته العامة عن هذه الصعوبة وانطباعاته عن المذهب، والفلسفة الألمانية بصفة عامة، ثم تحدث عن "موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل" في صفحتين، وعن حياة هيجل كما كتبها تلميذه روز نكرانتس، ثم تحدث عن كانط، ورانيهولد وغيره من الشراح.

أما الفصل الثاني، فهو يتضمن أحاديث مبدئية عن المنطق، والهدف منه،

(1) Quoted by: Amelia Stirling, Op.Cit., p.157 - 158.

ثم تلخيصاً للأجزاء الأولى، الماهية، ومسار الوعي الذاتي، ومجموعة من التفسيرات المتنوعة.

في الفصل الثالث يتحدث سترلنج عن "سر هيجل" ويتوقف ليعرض في صفحات طويلة للعلاقة بين كانط وهيجل، وفهم كل منهما للمقولات ضارباً المثل بمقولة "السببية".

ويدور الفصل الرابع: عن المذهب المثالي والمذهب المالي، والفكرة الشاملة ومنشأ هذه الفكرة.

أما الفصل الخامس والأخير فيتحدث فيه "سترلنج" عن طبيعة "المبدأ الهيجلي" في شيء من التفصيل شارحاً هذا المبدأ من جميع زواياه، ومختتماً بتوضيحات إضافية لهذه الشروح.

وينتهي المجلد الأول من "سر هيجل" بترجمة للقسم الأول من منطق هيجل الخاص "بالكيف" في ستة فصول.

أما المجد الثاني: من الكتاب فهو يتضمن شروحاً لما سبق ترجمته من منطق هيجل عن "الكيف" في المجلد الأول في ثلاثة فصول، ثم يتحدث في الفصل الرابع عن الانتقال من "الكيف إلى الكم"، مع ترجمة للقسم الثاني من منطق هيجل عن "الكم" في فصلين ويختتم "سترلنج" كتابه بالحديث عن ثلاثة من شراح هيجل هم: "شفجلر وروزنكرانتس، وهايم".

هذا تلخيص سريع لمحتويات الكتاب، أما عن مضمونه فقد كشف سترلنج في "التصدير" الذي كتبه عن المبررات التي جعلته يعتقد أن دراسة الهيجلية أمر لا مندوحة عنه، يمكن أن نلخصها بإيجاز فيما يلي:

(أ) لم يستطع العقل الحديث التوفيق بين المعتقدات الدينية التقليدية وبين العقل. ويرجع ذلك، إلى حد كبير، إلى فشله في التفرقة بين الرمز الخارجي

والمعنى الداخلي، بين الحرف والروح، فمن الضروري أن نفهم المعنى الداخلي للرموز وأن نرد التمثلات الحسية إلى الفكرة الشاملة، وتلك هي جدارة هيجل الحقيقية فقد استطاع أن يرد التصورات الحسية (هذا المعقد، وتلك الشجرة... إلخ) إلى أفكار، وأفكار شاملة. فكان جزاؤه الازدراء من أولئك الذين يكافحون للوصول إلى القشرة ويفشلون في إدراك الجوهر. إن التفكير بارتسام الصور الحسية ضروري للغالبية العظمى من البشر، غير أن مهمة الفيلسوف هي إبراز الفكر الكامن وراء هذه الصور الخارجية.

(ب) هناك إنجاز آخر لهيجل هو أنه استبدل الفكر العيني بمجردات الفهم، ذلك أن فصل الأشياء بعضها عن بعض، والزعم بأن كل شيء هو كيان مستقل قائم بذاته لا تربطه بغيره روابط ضرورية، هي عادة متأصلة في ذهن غير المفكر وغير المتأمل، أما هيجل فقد رفع قراءه إلى مستوى أعلى من الفكر، وكشف لهم أن الحقيقة الواقعية هي نسق واحد مترابط ومتماسك يحوي بداخله كل شيء آخر بحيث تكون الأشياء الجزئية مجرد عناصر فيه، عناصر يتضمن كل منها الآخر بالتبادل، لعوامل متكاملة في هذا النسق الذي شكلته الأشياء، أما الأشياء المنعزلة المكتفية بذاتها فهي ليست سوى تجريدات زائفة وأوهام فارغة تنشأ من فقر الفكر، وتلك هي فلسفة الرجل الساذج الذي يعيش في عالم المجردات غير الحقيقي، أما فلسفة هيجل فهي ليست كذلك.

(ج) يذهب "سترلنج" إلى أنه لا شيء أبعد عن الحقيقة من الزعم بأن هيجل كان حالماً عابثاً لا يهتم بالتجربة، وإنما ينسج من وعيه الذاتي نظرية عن الكون لا علاقة لها بالوقائع الفعلية، فهو من البداية حتى النهاية لا يتعامل إلا مع عالم التجربة، العالم الذي نعيش فيه ونشكل جزءا منه، وكل ما في الأمر أنه لم يقنع بأول مظهر للأشياء، بل أصرَّ على إدراك معناها النهائي، فهو يعلمنا أنه لا جدوى من تركيز الانتباه على هذا الجانب أو

ذاك من جوانب التجربة لنقيم على أساسه نظرية، لأن ما هو ضروري هو التحليل الدقيق للواقع الحقيقي لنقف على جوانبه المختلفة، ولنفهم علاقات هذه الجوانب بعضها ببعض وعلاقاتها مع الكل. إن أقدام هيجلٍ مغروسة في أرض التجربة الصلبة، وهدفه الوحيد فهم الطبيعة فهماً شاملاً على نحو ما هي بالفعل وتجنب جميع التأويلات آحادية الجانب[1].

(د) ويشدّد "سترلنج" على مغزى الهيجلية كمذهب بناء، كما سبق أن شرحنا، ونرى أن حق الحكم الخاص أو الحكم الشخصي هو المبدأ الذي تقوم عليه الحضارة الحديثة، فليس أبناً حقيقياً للعصر الحاضر من يعترف بمشروعية العادات والتقاليد والمؤسسات التي لا يختمها العقل بخاتم القبول والاستحسان. إذ المطلوب أن تختبر كل شيء في ضوء العقل، وما لا يشبع العقل ويقنعه لا بد من رفضه في الحال، أما الالتجاء إلى السلطة المحض فذلك عمل لا مشروعية له في محكمة العقل، لأن حكم العقل هو المعيار الأعلى، ولا بد أن تتحدد قيمة الأشياء كلها، دينية ودنيوية، على ضوء هذا المعيار. ولا ينكر هيجل ذلك كله، بل لم تهتز أبداً ثقته وولاءه، لحق الحكم الخاص أو الحكم الشخصي، (أو حكم الفرد)، لكن السؤال المهم هو: ما الذي يعنيه ذلك على وجه التحديد...؟ إن خطأ المذهب العقلي هو أنه استخدم المبدأ بطريقة آحادية الجانب. يقول "سترلنج" لقد شدّد عصر التنوير على كلمتين هما: الحكم الخاص، لكنه لم ير إلا الكلمة الثانية فحسب، فلم يطلب الا ما يشبع الإنسان الخاص والفرد الخاص، ومن هناك كان مبدوءه هو: الذاتية الخاصة. مع أن كلماته تعني أكثر من الذاتية، فهي تعني الموضوعية أيضاً، لأن التشديد على الخاص ينبغي أن لا يعميه عن واقعة أن هناك كذلك سؤالاً عن الحكم بصفة عامة"[2]. فالعقل كما

(1) H. Haldar: Neo - Hegelianism, 1927, p.6 - 7.
(2) W. Cunningham, Op. Cit., p.33.

أظهر هيجل، بحق، ليس ملكاً خاصاً بالفرد، بل هو كلي وموضوعي، وهو يتجسد في المؤسسات، ونُظم الفكر التي تنظم سلوكنا، ولم يخطىء المذهب العقلي في إصراره على سمو العقل وتفوقه، وإنما كان خطؤه في معارضته بين الذاتي والموضوعي، وبين الفرد والجماعة التي لا يكون الفرد شيئاً بمعزل عنها،فالفرد لا يكون موجوداً عاقلا إلا بمقدار ما يشارك في العقل العام للإنسانية على نحو ما يتجسد في المؤسسات السياسية والاجتماعية، والإنسان بعيداً عن المجتمع الذي هو جوهره لا يكون سوى حيوان، لقد كان عصر التنوير قصير النظر فلم تمتد رؤيته لتجاوز الفرد، ولتصل إلى ما وراءه. ومن هنا، فقد فشل في أن يرى أن العقل الذي يمجده هو مبدأ كلي يحصل الفرد إلى ما وراء ذاته ويجلب إليه ارتباطاً حياً باقرانه، وبذلك ينظمهم جميعاً في كل يكونون أعضاء فيه، فالمبدأ الكلي إذا فُهم فهماً سليماً سوف نتبيّن أنه رابطة جوهرية للوحدة البشرية، وهكذا نجد أن المذهب العقلي أساء إلى هذا المبدأ، وحوله إلى شعار للمذهب الفوضوي. يقول سترلنج: "إننا جميعاً نعيش الآن منفصلين عن الجوهر، كل منا مهجور يائس، معزول عن نفسه، وحدة مجردة على نحو مطلق، في مذهب ذري شامل بلا تعاطف وبلا مشاركة، لم يترك لنا عصر التنوير شيئاً سوى حيوانيتنا، لا شيء سوى علاقتنا بالقردة، لقد أفرغنا من كل إنسانيتنا الجوهرية: من الفلسفة، والأخلاق، والدين"[١]، وعلى حين أن هيجل قبل تماماً مبدأ عصر التنوير، فقد سعى إلى تصحيح آحادية الجانب في الحركة - حركة التنوير - ولهذا السبب كانت فلسفته، في رأي سترلنج تلبية لمطالبة العصر[٢].

---

(1) Elizabeth S. Haldane: James Frederick Ferrier, Thoemes Bristol, 1991, p.53 - 54.

(2) H. Haldar: Neo - Hegelianism, p.9.

خامساً: كانط.. وهيجل

كان "سترلنج" ينظر إلى فلسفة هيجل على أنها المُحصلة المنطقية لمؤلفات كانط في النقد، فهي تطوير نسقي للفكرة الرئيسية الخاصة باستنباط المقولات، صحيح أنه كان لفلسفة فشته وشلنج آثار مثمرة، لكنها لم تكن استمراراً منطقياً لفلسفة كانط، ولهذا فاياً من كان دين هيجل لهما، فقد استغنى عنهما معاً وبدأ من جديد مع كانط، ويمكن أن نقول إن مسافات قليلة هي التي تفصل هيجل وكانط، وبصفة عامة فقد كان هيجل هو الذي واصل كانط وطور جميع قضاياه لتتخذ شكلها النهائي الكامل، وهي القضايا التي لم تكن عند فيلسوف النقد سوى بداية فحسب - وباختصار - فإن "سترلنج" يعتقد أن الفلسفة النقدية وصلت إلى ذروتها في فلسفة هيجل[1].

كانت الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها كانط في الفلسفة هي أنه أظهرنا على أن عالم التجربة الموضوعي هو من عمل الذهن، فالإحساسات التي لا يمكن أن تكون في ذاتها موضوعاً للمعرفة، نتلقاها في صورتين ذاتيتين من صور الإدراك هما: الزمان والمكان وترتبط هذه الإحساست بعضها ببعض بطرق معينة بواسطة النشاط التركيبي للذات، والصور التركيبية

(١) لا شك أن هناك علاقة وثيقة وحميمة بين كانط وهيجل، لكن من الخطأ النظر إلى فلسفة هيجل على أنها لم تكن شيئاً سوى النتيجة المنطقية لمذهب كانط، فأثر الفلسفة اليونانية في فلسفة هيجل، لا سيما أفلاطون وأرسطو، لا يمكن إغفاله والواقع أنه لم يكن من الصعب الدفاع عن الأطروحة التي تقول أساسيات فلسفة هيجل إنما توجد عند أفلاطون وأرسطو، وإن كل فعله هو عمل مركب جديد منهما مع بعض التعديلات التي تتطلبها المعرفة الحديثة. فبداية منطقه، على سبيل المثال، وكل ما قاله عن الوجود والعدم يمكن أن نجده، تقريباً بالمصطلحات نفسها في محاورة بارميندس لأفلاطون، ولعل الأدنى إلى الصواب أن نقول مع "وليم ولاس" ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديداً، ولا مذهباً خاصاً، وإنما هو فلسفة كلية عامة، تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر، تارة بشكل واسع وتارة بشكل ضيق، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير..!".

هي المقولات، ومن خلال خضوع الإحساسات لهذه الصور تتحول إلى موضوعات يمكن معرفتها مُشكّلة أجزاء من نسق واحد هو الذي نسميه بالطبيعة، وتنشأ المعرفة من تركيب المعطيات الحسية المنظمة في الزمان والمكان مع المقولات، وهذا التركيب هو العمل الذي يقوم به الذهن، وإذا استبعدنا العلاقة مع الذات فستكون الطبيعة بلا معنى، وتصبح الذات واعية بوحدتها الخاصة من خلال النشاط التركيبي الذي يرد بواسطته، خلط الإحساسات إلى عناصر في عالم التجربة، والعقبة الكبرى في هذه النظرية هي أنها فشلت فشلاً ذريعاً في توضيح وتفسير: كيف يمكن لكيانين متنافرين على هذا النحو كالحس والفهم أن يدخلا في علاقة متناغمة مع بعضهما البعض، فإذا كانت الإدراكات الحسية والتصورات تتحد إتحاداً لا ينفصم، وإذا كان الوعي الذاتي والوعي بالعالم الموضوعي يتضمن كل منهما الآخر بالتبادل، فإن النتيجة التي تنتج على نحو مشروع هي أن المعرفة عبارة عن كل عضوي يمكن بداخله أن نميز بين العناصر المختلفة، ولكنها ليست نتيجة لتجمع آلي لعناصر منفصلة، وليس الإحساس والفهم بغروب كل منهما عن الآخر، ولكنهما عنصران مترابطان لعالم واحد هو عالم التجربة فلسنا نحن الذين نفرض المقولات على كثرة الحس، وإنما هي مبادىء أساسية للأشياء نفسها ومن ثم فهي ليست ذاتية بل موضوعية. وليس الذهن الذي يرتبط به الطبيعة هو هذا الذهن الجزئي أو ذلك بل هو روح الطبيعة ذاتها، المبدأ الروحي للوحدة التي تنكشف في كل مكان وفي جميع الأشياء، لقد رأى هيجل ذلك كله بوضوح وبذلك أحال مثالية كانط العرجاء إلى مثالية مطلقة، فالمقولات عنده لا هي اثنتي عشرة مقولة من حيث العدد، ولا هي ذاتية، بل هي حسب تعبير "سترلنج": "المبادىء الكلية للعقل التي تتألف منها عيون الشكبة الماسية غير المرئية التي يتجسد فيها الكون المادي ذاته..." فالطبيعة لا يصنعها الفهم إلا من حيث إنها التجسيد الخارجي للروح الكلي

الموضوعي الذي تكون فيه المقولات عناصر مكونة "فالعقل هو الأشياء، وهو سر الكل ومركزه".

لقد كان منهج كانط في اكتشاف المقولات مصطنع وتعسفي، فقد استنبطها من صور الحكم المعروفة في المنطق الصوري، وتخيل أنها مجرد أدوات تستخدمها الذات بغرض صنع المعرفة من مواد تزودها بها الإحساسات، ومن ثم فعلاقتها بالذات خارجية تماماً، وغير جوهرية، وليس ثمة رابطة ضرورية بينها، غير أنه لو كانت المقولات عناصر مكونة للأشياء في ذاتها، ولو كانت هذه المقولات هي الصور المحددة للفكر التي تعبر عن نفسها في الطبيعة، فإن الطريقة الصحيحة لاكتشافها هي فحص الطبيعة ذاتها بدقة، وهذا هو المنهج الذي استخدمه هيجل، فقد وصل إلى مقولاته من العلوم المختلفة، ومن مجالات التجربة، ولم يعتقد أنه يمكن فرض أي حد تعسفي لعددها، فهي كثيرة كثرة الصور التي يمكن أن نميزها في الأشياء، وكما أن التجربة هي كل عضوي، فإن المقولات ترتبط معاً برابطة داخلية، وتشكل نسقاً مكتملاً، والمنهج الصحيح لاستنباطها هو تعقب علاقاتها المتبادلة، ولقد استخدم هيجل المنهج الجدلي لهذا الغرض، وكان هدفه إظهار أن المقولات هي مراحل متعاقبة يرتفع الفكر خلالها من أكثر الآراء تجريداً وعدم كفاية عن الواقع إلى أعظم الآراء عينية وأشدها كفاية. ويمكن أن نبدأ إذا شئنا بأن نتصورها كما فعل بارمينيدس على أنها الوجود الخالص، لكننا لو فكرنا تفكيراً نسقياً فلا بد أن نقول إنها في النهاية: الروح. ومن ثم فيمكن ترتيب المقولات في نظام صاعد تبدأ من البسيط إلى المركب والأكثر قيمة، غير أن المقولات الدنيا لا تستبعد، وإنما تتطور إلى مرحلة أعلى، ويحتفظ بها كعنصر مكوّن في هذه المرحلة العليا، وأعلى المقولات التي تدخل فيها المقولات الأخرى كلحظات مكونة هي الفكرة الشاملة، أو في صورتها المتطورة هي الفكرة المطلقة، التي يعتقد هيجل أنها الروح منظوراً إليها على أنها "الذات

الموضوع" لا على أنها الذات فحسب فتلك نظرة آحادية الجانب. ومن هنا، فإذا ما نظرنا إلى الروح المطلق، على نحو مجرد، لأمكن أن نقول إن نسق متوحد من المقولات، وليست الذات شيئاً آخر سوى المقولات، كما ذهب كانط، وإنما هي الوحدة المنظمة لها، وبما هي كذلك فهي ليست أي ذات متناهية، وإنما هي الذات الكلية، الذات التي تعني النسق الشامل للأشياء.

وتشكل المقولات مضمون الفكرة الشاملة، وهي رغم ذلك لا تشكل سوى الجانب الكلي من الواقع الحقيقي، والجانب المقابل لها هو الوقائع الجزئية للتجربة التي تتجسد على نحو معين، وليس للكلي معنى بمعزل عن الجزئي، ولا للجزئي معنى بمعزل عن الكلي، فكل منهما يفترض الآخر مقدماً، وهما معاً يشكلان الواقع فالكون في جانب منه نسق من الأفكار العامة، وفي جانب آخر شمول للوقائع الجزئية، فمقولات الفكر وجزئيات الحس عناصر مستقلة كل منها عن الأخرى، في مذهب كانط في المعرفة البشرية ويلتقيان معاً بطريقة آلية أما في مذهب هيجل فقد أصبحا جوانب للعالم يمكن التمييز بينها فحسب، فالفكر هو الآخر بالنسبة للإدراك الحسي، والإدراك الحسي هو الآخر بالنسبة للفكر: "ليس الكون، في الواقع، سوى مادة صاغها وشكلها العنصر، ليس شيئاً يضاد هذا النسق، لكننا نستطيع فقط أن نطلق عليه، ونحن محقون في ذلك اسم آخر"[1]. ويتحقق الروح الكلي في الطبيعة من خلال المقولات، والطبيعة التي تنفذ فيها المقولات وتدعمها تجد في الروح ماهيتها ومعناها.

لقد كان المطلق عند فشته هو "الأنا" ولقد ردّ الطبيعة إلى مجرد مبدأ محدد للأنا، أما شلنج فقد نظر إلى الطبيعة على أنها متضايفة مع الروح: ففي الروح تصبح الطبيعة مثالية، وفي الطبيعة تصبح الروح واقعية. أما المطلق

(1) J. H. Stirling: The Secret of Hegel, Vol.I, p.112.

فلا هو الروح، ولا هو الطبيعة لأنهما وحيدا الجانب، فهو يقف أعلى منهما، وهو مصدرها معاً، ويمكن أن نتصوره على أنه محايد، أما هيجل فقد صب احتقاره على هذا "المحايد" ووصفه بأنه أشبه ما يكون بالليل الذي تكون فيه جميع الأبقار سوداء! فالأشياء لا تختفي في المطلق، وإنما المطلق الذي يظهر فيها وهو مبدأ وحدتها، إنه الذات التي تتجاوز التفرقة بين ذاته وبين موضوعه.

إن الله والطبيعة والروح المتناهي هي عند الفهم المألوف ثلاثة كائنات متميزة، والفلسفة الشعبية تميل بحصافتها إلى تحديد وضع كل منها بالضبط من حيث علاقته بالآخر، أما عند هيجل فهي ليست سوى أوجه مختلفة للروح المطلق: "الفكر هو المضمون الحقيقي للكون، ففي الطبيعة لا يمكن للفكر أن يكون سوى الآخر، أما في الروح فإن الفكر يعود من الطبيعة، أو من آخره، إلى ذاته الخاصة، وهو في ذاته الخاصة إنما يكون في طاقته الخاصة. ومن ثم فإن الروح المطلق أو الله هو الأول والآخر، والكون ليس سوى آخره أو اختلافه ونسق الاختلافات، الذي تجد فيه الذوات الفردية دورها ومكانها..."[1].

تلك تعاليم هيجل، بإيجاز التي كان "سترلنج" أول من عرضها بالإنجليزية، وإذا كان من الممكن تسميتها بالمثالية فإن من الضروري أن نتذكر أنها ليست مثالية بالمعنى الشائع للفظ، ولقد كان هيجل من البداية إلى النهاية يقظاً وواقعياً للغاية، فهو لم يقل ابداً أن العالم الذي نعيش فيه ليس واقعياً كما يبدو، وكان كفاحه أن يؤكد أنه أكثر واقعية ما يقول به الفيلسوف الواقعي، والأشياء الفيزيقية في تفسيرها النهائي روحية دون أن تكفًّ عن أن تكون فيزيقية ان ما يبدو من نظرة دُنيا على أنه عالم المادة، هو من منظور

(1) J. H. Stirling: The Secret of Hegel, Vol.I, p.112.

الفلسفة، التجلي الذاتي للروح.

إن رسالة هيجل، فيما يؤكد "سترلنج" ليست التدمير بل الإنجاز "لقد كان هدفه هو إعادة بناء الدين الطبيعي، والموحى به معاً على أساس أعلى مما يتطلبه عصر التنوير من حيث إنهما يؤكدان أهميتها للمصالح الجوهرية للبشرية، "إنَّ الفلسفة التي لا يكون غرضها وأثرها تدعيم الاهتمامات الكبرى للدين ليست فلسفة، إنها لا تصلح إلا أن تكون وقوداً للنيران..".

ومع ذلك كله، فإن "سترلنج" لم يزعم أن مذهب هيجل هو مذهب كامل من كل وجه، نحن لا نقول، وهيجل نفسه لم يقل إنه مذهب كامل مكتمل، أو أنه لا تتخلله ثغرات، بل على العكس في الإجراءات التفصيلية ستكون هناك كثير من الوقفات، وفي هذه الإجراءات أيضاً - وربما قلنا إن ذلك هو تفسيرنا الخاص - فإن جميع الاهتمامات العظيمة للبشر قد أضيئت وظهرت في نور جديد بلمسة من يد هذا الأستاذ المُعلم. ولا شك أن الفكرة العامة هي واحدة من أعظم الأفكار التي ابتدعها فكر الإنسان، والواقع أن هيجل بمقدار ما يتعلق الأمر بالفكر المجرد، وبمقدار ما يستطيع أن يرى هذه اللحظة يبدو أن هيجل قد ختم عصراً ولّى، وسمى جميع الأسماء بمصطلحات فكرية ستظل على ما هي عليه من حيث الجوهر لألف سنة قادمة، فجميع الشواهد الخارجية تدل على أن هيجل، بالنسبة لأوروبا الحديثة، يماثل على الأقل أرسطو بالنسبة لليونان القديمة[1].

لقد كان موقع "سترلنج" من فلسفة الأخلاق السائدة في عصره موقفاً عدائياً لا هوادة فيه ولا تصالح، فهو يعلن: "لا يظهر مذهب السعادة... قط في هذا العالم إلا عندما يكون المجتمع في حالة من التفكك والانحلال بحيث لا يهتم الفرد إلا بنفسه، ولا بد أن نشير من الناحية النظرية إلى أنه لا

(1) J. H. Stirling: Ibid., p.97.

يمكن أن تكون هناك فلسفة للذاتية، بل فقط فلسفة للموضوعية". وكانت عقيدته السياسية تقوم على أساس الاعتقاد بأن إرادة الفرد الجزئية لا بد أن تتفق مع الإرادة العامة لو أردنا للحياة المدنية أن تكون ممكنة، ولا بد أن تحكم جميع المبادىء السياسية السليمة في المجتمع، حقيقة أساسية هي أن الأفراد لا يمكن أن يحققوا أغراضهم إلا بالتعاون مع أقرانهم من البشر بحيث يتعاون كل منهم مع الآخر مما يؤدي إلى دعم الكل. وهذا يعني أنه: "في الدولة لا بد أن يكون هناك مبدأ السلطة المركزية وهو ما يبدو اننا فقدناه الآن في إنجلترا..". فالديموقراطية بلا ضوابط تبدو في نظر "سترلنج" خطراً على هذا المبدأ. يقول في رسالة إلى هويل وايت في ١٧ يناير ١٨٨٥ "أنا رجل محافظ، لكني لست محافظاً بالمعنى الشائع لحزب التوري الذي يؤمن بامتيازات طبقية[1]، أو المحافظة على التقاليد الخالصة، لكني محافظ فقط من حيث التنظيم، ويبدو لي الآن كما لو كان الميل نحو الديموقراطية المتطرفة، قد أفقدنا توازننا الدستوري الذي ضاع الآن في إنجلترا.. إننا في ظل الليبرالية الحديثة نعود من جديد إلى الغاية وهي التي يمكن أن يسميها داروين بحضارة الشمبانزي والغوريللا!"[2].

وهذه الرسالة الطويلة تعبّر عن عقيدة "سترلنج" السياسية وإن كان الرجل عندما يصف نفسه بأنه "محافظ" فقد ينظر إليه البعض على أنه ضيق الأفق لا يرغب في الإصلاح، ولا يعمل على تقدم الجنس البشري، ولا يهتم إلا بالمحافظة على امتياز طبقته الخاصة، لكن سترلنج كان أبعد ما يكون عن هذه الصفات! فهو يرفض صراحة التمييزات الطبقية ولا يرغب إلا في التنظيم

---

(١) حزب التوري حزب سياسي بريطاني (١٦٨٠ - ١٨٣٠) مؤيد للسلطة الملكية، ولهذا كثيراً ما يطلق عليه اسم "الملكيين، أو أنصار الملك" - وهو بصفة عامة يقاوم التغيير والإصلاح، وهو الحزب الذي تحول فيما بعد إلى "حزب المحافظين".

(2) Quoted by: Amelia Striling: Op. Cit., p.300 - 301.

وحده واستعادة التوازن الدستوري وشكل الحكم، وهي أمور تطورت في إنجلترا بالتدريج طوال قرون جديدة وكانت المُحصِّلة لحكمة الأجيال من أصحاب القدرة العقلية، لقد أراد أن يحقق ما نادى به "الجمهوريون الحمر" في باريس عندما رفعوا شعار "الحرية، والإخاء، والمساواة"، لكن الحرية التي يريد لها ان تتحقق لا بد أن لا تتعارض مع السلطة المركزية القوية، والمساواة التي يهدف إليها ليست هي ما ينادي به الرجل الاشتراكي (الذي قد يسوّي بين الرجل الكسول وصاحب الهمّة والنشاط، وبين الأبله والعبقري) - لكنها المساواة التي تنسجم مع اللامساواة الطبيعية بين الفرد والآخر، أما الأخاء الذي يود أن يراه بين أفراد الجنس البشري ليس هو ما تفرضه التشريعات والقوانين حين تأخذ من الغني لتعطي الفقير، فأي محاولة لفرض الاخاء بالقوة - حتى ولو كانت قوة القانون - لا بد أن تؤدي في النهاية إلى شعور بالمرارة والظلم عند طرف، والكسل والبلادة عند الطرف الآخر، أما الاخاء الذي يود الفيلسوف أن يتحقق فهو السمو التدريجي للفرد من الناحية العقلية والأخلاقية والروحية، أو اليقظة التدريجية لكل منا ليشعر بوحدته الجوهرية مع الجنس البشري بوصفه تجسيداً جزئياً للعقل الكلي، ومثل هذا السمو الروحي والأخلاقي، مثل هذا الشعور بالوحدة الجوهرية الذي يصل إليه الفرد هو الذي يجعل الرجل المحظوظ يتنازل طواعية عن بعض امتيازاته لمن هو أقل منه حظاً، ومثل هذا التنازل الإرادي سوف يوقظ في الطرف الآخر شعوراً بالامتنان[١].

(1) Amelia Stirling: Ibid., p.302.

سادساً: ما الفكر...؟

في عام ١٩٠٠، أصدر سترلنج آخر كتبه الهامة وعنوانه: "ما الفكر"؟ وأهمية هذا الكتاب تكشف عنها رسالة كتبها الفيلسوف الهيجلي "برنجل باستون" إلى المؤلف في أول يناير ١٩٠٠ يقول فيها:

"تفوح من هذا الكتاب رائحة "السر" النفاذة في مجلد جديد، وليس غريباً أن يفصل بينهما خمس وثلاثون عاماً... أفلا نقول، حقاً، إنَّ هذا هو "السر" أو هو السر وقد انكشف فما فهمته من الكتاب يعني أنه التوضيح النهائي للسر الغامض، ونزع الحُجب الأخيرة عنه، تلك التي ظلت حتى الآن تخفي وجهة نظر هيجل وتشوهها.."[١].

وهذه العبارة تكشف لنا عن أمرين؛ الأول: أن كتاب "سترلنج: ليس سوى استمرار لكتابه الرئيسي "سر هيجل" وشرحاً لأفكاره الرئيسية، والثاني: أن الفكر هو "الشر" لأنه الأساس عند كل من هيجل وسترلنج، فهو أساس الكون، وهو عماد التقدم "لكنه ليس فكراً ذاتياً - للإنسان وإنما هي فكر موضوعي: فمبادىء الفكر ليست ملكاً خاصاً لأحد من أفراد البشر، وهي لا توجد بداخله، وإنما هي الأساس والإطار للكون بأسره: "وها هنا تكمن جرثومة هيجل التي تغلغلت في مذهبه كله، الكون ليس سوى تحول مادي (للفكر)، ليس سوى تخارج، أو تغاير أو آخرية لأفكار معينة، ويمكن أن نقول، عن هذه الأفكار أنها أفكار الله، وإلى هذا الحد نتعرف على الله ذاته"[٢].

لقد كان هيجل، شأنه شأن غيره من الفلاسفة، يبحث عن تفسير للوجود والتفسير يعني العثور على مبادىء فكرية، لكن هذه المبادىء الكثيرة لا بد

---

(1) Quoted by: Amelia Stirling, p.341.
(2) Ibid., p.341 - 342.

أن ترتد إلى مبدأ واحد نهائي ومطلق. هذا المبدأ هو الفكر، فالفكر أساس الكون"[١]. وذلك يعني أن شغل هيجل الشاغل هو محاولة العثور على مبدأ نهائي مطلق، مبدأ يكون هو التفسير الأخير لجميع المبادىء الأخرى، ومثل هذا المبدأ لا بد أن يكون مبدأ حياً قادراً على التطور من خلال حركته التلقائية إلى الكون على نحو ما نعرفه، ولا يمكن أن تكون أي جرثومة مادية هي هذا المبدأ لأن الجرثومة المادية لا بد أن تكون في ذاتها عاطلة، في هوية مع ذاتها، عاجزة عن التعبير، وعاجزة عن التطور، وإنما هي تزيد أو تنقص فحسب. وفضلاً عن ذلك، فإن المبدأ الأول لا يمكن أن يكون مجرد تجريد خيالي محض، بل واقعة فعلية، شيئاً موجوداً بالفعل، فهل هناك مثل هذا المبدأ، الذي يكون حقيقة واقعة لا يمكن إنكارها، ومن خلال حركته وتطوره خارج ذاته يتحقق الآخر أي الكون المادي، أعني أن المبدأ يتحول إلى شيء مختلف عنه، لأنه يحمل في باطنه قوة الانتقال من الهوية إلى الاختلاف؟ يجيب هيجل: نعم هناك مثل هذا المبدأ.

فما هو هذا المبدأ إذن؟ من الضروري أن نتذكر ما سبق أن قلناه من أن الكون مبني على أساس الفكر، فهو إطار الكون، أو هو على حد تعبير "سترلنج" الشكبة الماسية التي تتألف من مبادىء للفكر (هي المقولات) - وتصبح مهمة الجنس البشري قراءة هذه الشبكة وفك رموزها، وصياغتها وجعلها واضحة، وذلك كله متضمن في العلم إذ إنه، أياً ما كان نوع هذا العلم، فإن محاولاته تقوم على تفسير مجموعة معينة من الظواهر، وهي تفترض مقدماً أن وقائع الكون يمكن تفسيرها، وذلك يعني أنها تعرض مبدأ ما فلا يمكن صياغته والتعبير عنه بلغة الفكر، الفكر الموضوعي لا الذاتي، لكن ما الفكر..؟ قد نجيب كما قلنا سابقاً "الفكر هو أساس الكون" لكن

(1) Ibid.

قد يعترض معترض فيقول: هل يعني ذلك أن الكون المادي يحوي فكراً، أو أنه مجموعة من أفكار..؟ وما الذي يمكن أن يحتوي عليه الطين المحض، أو التراب أو الأحجار والأنهار... إلخ من أفكار؟ الجواب بالإيجاب فهي تحوي كثرة من الأفكار الموضوعية التي تسمى أحياناً بالمقولات، وأول هذه الأفكار أنها أشياء موجودة، وأن لها كماً، وكيفاً، وأنها تتغير... إلخ. وهكذا، نجد أنفسنا أمام مقولات: الوجود، والعدم، والكم، والكيف، والصيرورة، غير اننا قد نصادف هنا اعتراضين:

الأول: لَمَ لا تكون هذه الأشياء المادية نفسها هي أساس الكون؟

الثاني: لِمَ لا نقول ببساطة إنَّ الله هو الذي خلق الكون؟

غير أن صاحب الاعتراض الأول تفوته الفكرة الأساسية في النقاش كله: إننا نحاول تفسير الكون المادي أعني هذه الظواهر الفيزيقية: الطين والتراب... إلخ، وهي لا يمكن أن تفسر نفسها بنفسها، بل تحتاج إلى مبادىء كثيرة: وهذه المبادىء الكثيرة لا بد أن ترتد إلى مبدأ واحد نهائي ومطلق، ومثل هذا المبدأ لا بد أن يكون قادراً على التطور من خلال حركته التلقائية.. إلخ، كما سبق أن ذكرنا والواقع أن هذا الاعتراض ليس جديداً، وإنما هو عودة إلى العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب التي قال بها فلاسفة اليونان القدماء، ومن ثم فهو تفسير ساذج فشل في أن يقول شيئاً!.

أما الإعتراض الثاني فهو ليس بفعل اعتراضاً في الحقيقة، وإنما هو فكرة يكتنفها الغموض واللبس، الله خلق العالم من أفعال الإرادة أو المشيئة - ذلك لا يغير من الأمر شيئاً، فالله فكر خالص، أراد الاختلاف أو كانت لديه فكرة الاختلاف، فأخرج العالم، أو آخر هذا الفكر الخالص، فالاختلاف أو الآخرية مشتق من الهوية الذاتية لله، وبدون الاختلاف تختفي عالم الظواهر المتنوعة كما تختفي سحابة الصيف، والكثرة، الأول والآخر... إلخ.

وقد يعود المعترض إلى الاعتراض من جديد فيقول: إنكم تتحدثون عن الانتقال والتحول لا عن الخلق، غير أن المعترض يفوته، في الواقع، أن عملية الخلق ليست سوى تشبيه مجازي وليست من ضرورة الفكر كفكر، إنها مجرد تمثل حسي أو تصور خيالي للفكرة العقلية، ولا بد أن يتحول التمثل الحسي إلى فكرة شاملة[١] فالخلق هو مجاز للانتقال أو التحول من التصور الحسي إلى الفكرة الشاملة.

التفكير يعني البحث عن تفسير، والتفسير هو الواحد الأول النهائي والمطلق القادر على الانتقال إلى جميع الظواهر الفعلية الموجودة أمامنا، هو الواحد الذي تحول إلى كثرة وتنوع لا حدَّ له، لكنه يظل على الدوام، من حيث الأساس، واحداً وهو نفسه، والمحمولات التي تصف هذا الواحد: كالوجود، والوحدة، والكثرة والهوية والاختلاف... إلخ، هي بلغة الفلسفة سلسلة من المقولات أو الأفكار الضرورية، ولكن يعبر عنها الدين بلغة التمثلات الحسية، فليس من قبيل المصادفة أن "موسى" حين نُودي من جانب الطور ليخلِّص بني إسرائيل، أراد أن يعرف مَنْ هو "الله" فاتجه إليه يسأله عن اسمه وجاءه الجواب مباشراً: "أنا أكون ما أكون"[٢]، أو أنا "الوجود" فأول اسم أو صفة لله هي الوجود، وهو أيضاً الواحد (الإيمان بإله واحد) على نحو ما جاء أيضاً في الكتاب المقدس: "اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا إله واحد..."[٣]. وهو كذلك الأول... إلى آخر هذه الصفات التي تعبّر عنها الكتب الدينية بطريقة "التمثل الحسي" وهي في الفلسفة سلسلة من المقولات الضرورية، وليس ثمة إنسان مفكر إلا ويفكر في الوجود والعدم، والواحد والكثرة، والهوية والاختلاف... إلخ، لكن على الرغم من أن المرء لا يفكر

(1) J. H. Stirling: The Secret of Hegel, Vol.I, .126.

(٢) سفر الخروج، الإصحاح الثالث، آية ٤.

(٣) سفر التثنية، الإصحاح السادس، آية ٤.

في هذه المقولات إلا أزواجاً، فإنه، لسوء الطالع، لا يتصورها إلا فُرادى، كلاً منها على حدة، ظناً منه أن الجمع بينها يتعارض مع قوانين الفكر، لكنه في الواقع يغشي نفسه ويخدعها، لأنه من الناحية العملية لا بد أن يجمع بينها، وأن يفكر فيها معاً، فهو عندما يتحدث عن الصيرورة أو التغيير يتحدث عن الوجود والعدم معاً.. وهكذا.

فلو عدنا إلى السؤال من جديد: ما الفكر؟ لكانت الإجابة هو سلسلة المقولات: الوجود والعدم، والصيرورة، والوحدة والكثرة، والهوية والاختلاف، والكم والكيف.. إلخ، وهي تنتشر في جميع الظواهر، وتشع منها كالماء في الاسفنج، وهي أفكار تعبر عن طبيعة الأشياء نفسها سواء وجد مفكر أم لا - فهي موضوعية مستقلة عن الذات العارفة، وإن كانت هذه الذات لا تعرف الأشياء إلا عن طريقها.

وهذا هو معنى القول بأن الكون مبني على أساس الفكر وأنه إطاره أو أنه على حد تعبير "سترلنج" الشبكة الماسية التي تتألف من مبادىء الفكر أو المقولات التي تصبح مهمتنا اكتشافها.

وهكذا يتضح لنا أن "سترلنج" في كتابه "ما الفكر؟" يواصل شرح الفكرة الهيجلية الرئيسية بطريقة ربما أكثر وضوحاً، وهذا ما جعل "برنجل باتسون" يقول إنه كشف عن "سر هيجل" ونزع عنه الحجاب الأخيرة. وفضلاً عن ذلك، فإن كتابه عن "المقولات" كتب أيضاً من زاوية هيجلية ليكون ملحقاً للكتاب الأول.

سابعاً: خاتمة

لم يتبق "لسترلنج" في سنواته الأخيرة سوى ثلاثة أحداث: الأول أكاديمي والثاني عائلي، والثالث فلسفي.

أما الأول: فهو اختياره عام ١٩٠٠ - وهو في الثمانين من عمره - محاضراً في جامعة "ادنبره" ليلقى سلسلة من المحاضرات بعنوان "الفلسفة واللاهوت". ضمن برنامج محاضرات "جيفورد". وكان لورد جيفورد (١٨٢٠ - ١٨٨٧) - وهو من أثرياء اسكتلنده، قد توفي عام ١٨٨٧، وترك في وصيته ثمانين ألفاً من الجنيهات الاسترلينية لتنفق منها أربع جامعات اسكتلندية (وهي أقدم الجامعات في اسكتلنده) على سلسلة من المحاضرات على أن يدور موضوعها حول "اللاهوت الطبيعي" بأوسع معنى لهذا اللفظ، أو بعبارة أخرى يكون موضوعها "معرفة الله"، وقد استمرت هذه المحاضرات في الجامعة الاسكتلندية الأربع لأكثر من عامين[1]، وكانت المحصلة مجموعة ضخمة من الكتب الهامة في هذا الموضوع منها كتاب "سترلنج" الفلسفة واللاهوت.

ويمكن أن نقول إنه من بين نشاط "سترلنج" الأكاديمي أيضاً أنه استقبل في منزله في يناير ١٩٠٣ أعضاء ما يسمى بالنادي الفلسفي الاسكتلندي، وكان هذا النادي عبارة عن جمعية فلسفية صغيرة تتألف من أساتذة الفلسفة في أربع جامعات اسكتلندية مع اثنين أو ثلاثة من أعضاء الشرف منهم "أ.ج. بالفور" و"فيكونت هولدين"، وكان "سترلنج" يشارك في المناقشات الفلسفية التي تدور بين أعضاء هذه الجماعة بالحيوية القديمة نفسها.

---

(1)

أما الحدث الثاني: فهو حدث عائلي حزين آلمه أشد الألم. فقد مرضت زوجته بعد اجتماع النادي الفلسفي بشهر واحد - بمرض في القلب، وكانت تهاجمها نوباته متكررة، وفي يوليو ١٩٠٣ ماتت "جون هنتر ماير" التي شاركته أفراحه وأتراحه لأكثر من خمسين عاماً. وفي العام نفسه صدر كتابه "المقولات" وهو يحمل على صدره الكلمات الآتية:

"إلى ذكرى زوجتي

التي كانت خسارتها التي لا تعوض

ملازمة لنشره..

أهدي هذا الكتاب الصغير

فقد كانت بالنسبة لي أجمل النساء

وأكثرهن إخلاصاً، وصدقاً، وأمانة..."(١)؟

أما الحدث الثالث والأخير في سنوات سترلنج الأخيرة فهو كتابه "المقولات" الذي كتبه وهو في الثالثة والثمانين من عمره، وهو كتاب صغير أراد به مساعدة الطلاب الذين يدرسون فلسفة هيجل، وهو يواصل فيه مناقشة الأجزاء الأخيرة من "سر هيجل" ويعرض استكمالاً لمناقشة كتابه "ما الفكر؟" الذي انتهى فيه إلى أن الفكر هو "المقولات" وهي تمثل "الشبكة الماسية" التي تحيط بالكون وتشكل إطاره.

وربما كان أهم فصول الكتاب هو "الفصل الثالث" بعنوان "المقولات والفيزياء" حيث يناقش حقيقة التطور ونظرية داروين و"الداروينية" بصفة عامة التي رأى أن منهجها في استخلاص النتائج هو منهج فلسفي وليس علمياً، فقد ورث "داروين" في رأي سترلنج "غريزة التنظير"، إذ يمكن

---

(1) Amelia Stirling, Ibid., p.352.

للمرء أن يتصور الأسماك الطائرة وهي تتحول إلى حيوانات ذات أجنحة.. وكذلك لا أشك أنه عبر ملايين السنين قد ولدت أفراد من الأنواع الحيوانية على هذا النحو أو ذاك. لكن ذلك كله مجرد "افتراض أو نظرية. ومن المهم أن نشير إلى أن الموقف العقلي هنا لا علاقة له بالواقعة ولا بالاستدلال وهما الأعمدة التي بنى عليها العلم صرحه. يقول سترلنج في كتاب "المقولات":

"الواقع أن الاعتقاد في الانتخاب الطبيعي لا بد أن يقدم في الوقت الراهن على اعتبارات عامة، فليس في استطاعتنا أن نبرهن على أن النوع الواحد قد تغير، ولا أن نبرهن على أن التغيرات المفترضة مفيدة مع انها الإطار العام للنظرية. والقارىء الذي يتتبع بأمانة مضمون هذه النظرية سوف يعجب من أن مستر "داروين" لم يترك وراءه شيئاً في العالم سوى مستر داروين نفسه - مجرد حلم!"[١]، وهو يعيب على منهج داروين أنه لم يكن منهجاً علمياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة "فلم تكن طريقة داروين تعتمد على الاستقراء البطيء الحذر من عدد هائل من الوقائع التي لا يمكن دحضها، وهو ما يتطلبه المنهج التجريبي، بل كانت على العكس من ذلك، لقد كانت في الواقع تعتمد على الأخذ "بنظرية؟ أو "تخمين؟ ثم تجمع الوقائع المناسبة التي تؤيده متجاهلة بالطبع الوقائع الأخرى غير المناسبة! ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إن داروين ورث غريزة التنظير!"[٢].

ومن هنا كانت "الداروينية" في العلم، فيما يذهب "سترلنج" هي ما كانه "روبسبير" في السياسة، أعني الكلمة الأخيرة في عصر التنوير. فقد نزعت عن الطبيعة آخر أسمال النظام والعقل، وتركت الكون كله، وليس فيه سوى الصدفة،والإتفاق، واللاعقل!، وإذا كان شكسبير يقول "أساتذتي هم العالم المجنون!"، فإن سترلنج يرد عليه: "نعم! لكن المحافظين قادمون!.

---

(1) Ibid., p.353.
(2) Ibid., p.354

وتعتقد أميليا سترلنج "ابنة المؤلف أن سنه المتقدمة هي التي حالت دون أن يلقى الكتاب ما يستحقه من تقدير لما فيه من وضوح وإيجاز، رغم ما كاله من مديح أحد أصدقائه - "برفسور لوري" في رسالة بتاريخ ١٥ نوفمبر ١٩٠٣، يقول: "سيكون من الخُلف حقاً أن نقارن بين هذا الكتاب وبقية مؤلفاتك العظيمة، لكنه كتاب رائع يجتمع فيه الفكر والأسلوب على نحو جميل، وأنها لسعادة غامرة لصديق قديم أن يرى يداك تعملان بحيوية كعهدي بهما دائماً، وأنا أعتقد أن الأجزاء التي كتبتها عن "داروين" والدين سوف تخدم كثيراً من شباب العلماء الحيارى خدمة كبرى، فكل كلمة خطها قلمك تمتلىء حماساً وتثقيفاً وتشجيعاً لأولئك الذي يرغبون في الإيمان بالله، وهم يقيناً ليسوا شائعين في هذه الأيام..."[١].

على أن الأرجح، في رأينا أن اعتراضات "سترلنج" على نظرية "داروين" والخلط بين البيولوجيا والدين - هي التي هبطت بتقدير الكتاب، ذلك لأن "سترلنج" حاول أن يقف ضد تيار كاسح هو تيار الداروينية عن طريق استخدامه لمنطق هيجل وحده، فلم تكن معلوماته في البيولوجيا تؤهله لنقد النظرية، بالغاً ما بلغ تقديرنا لهذه المعلومات فلا ينقد نظرية داروين سوى عالم في البيولوجيا، ومن منظور هذا العلم وحده، لامن منظور فلسفي، ولم يكن "سترلنج" كذلك.

في العام الأخير، "لسترلنج" رفض أية لقاءات عامة، بل لم يكن يُشاهَد خارج منزلة إلا للنزهة اليومية التي يقوم بها سيراً على الأقدام، ثم مرض بذات الرئة يوم الاربعاء ١٧ مارس ولمدة ثلاثة أيام توفي بعدها يوم الجمعة ١٩ مارس ١٩٠٩ - وكان طوال الأيام الثلاثة التي رقد فيها في فراشه يتمتم باسم زوجته كما لو كان يراها. وفي ٢٢ مارس رقد في مقبرة "دارستنون" في

(1) Ibid., p.357.

ادنبرة بجوار زوجته، كما أوصى هو نفسه منذ ست سنوات خلت، وهكذا انطوت صفحة لرائد الهيجلية الأول في إنجلترا، بعد أن ظل طوال حياته هيجلياً مخلصاً، استمر حتى في كتابيه الأخيرين اللذين نُشرا بعد أن تعدى الثمانين من عمره، يعرض فلسفة هيجل ويسعى إلى كسب أنصار لها.

الفصل الثاني

توماس هل جرين (١٨٣٦ـ ١٨٨٢)

أولاً: حياته

ولد جرين في ٧ أبريل عام ١٨٣٦ الابن الرابع لـ"فالنتين جرين" قسيس كنيسة بركين غرب مقاطعة يوركشير، وكان أقرباؤه لأبيه وأمه معاً من رجال الدين، وهي حقيقة تُلقي الضوء على المؤثرات التي شكلت بيئته المبكرة، وكانت عائلته ترتبط، من بعيد، بركرومويل (١٥٩٩ - ١٦٥٨)، وهي حقيقة أخرى ربما ألقت الضوء على الظروف التي جذبت ذهن جرين إلى النظريات السياسية في عصر أوليفر كرومويل[1].

ماتت أمه وهو في عامه الأول، وتلقى تعليمه المبدئي على يد والده، قبل أن يذهب في عام ١٨٥٠ وهو في الرابعة عشرة من عمره إلى مدرسة رجبي، حيث لفت أنظار أساتذته بجديته واستقلاله، وفي عام ١٨٥٥ التحق "بكلية باليول" بجامعة أكسفورد حيث ظلَّ طالباً بها لمدة أربع سنوات، وفي عام ١٨٥٩ قدَّم أول دليل على قدراته العقلية بحصوله على درجة الشرف الأولى في الدراسات الإنسانية، ويبدو أنه كان يتطور ببطء، فقد كان يميل إلى التأمل أكثر مما يميل إلى تجميع الوقائع، كان ذهنه يميل في هذه الفترة بقوة إلى الاهتمام بالشعراء الرومانسيين: "توماس كارليل و"كوليردج" و"ورد

(1) Encyclopedia of Religion and Ethics, ed by: James Hatings.

زورث" وغيرهم، ويود لو استشرف الحياة كما يفعلون[1].

وفي نوفمبر عام ١٨٦٠ اختير زميلاً في "باليول" ثم أصبح محاضراً في أكسفورد، أولاً في التاريخ، ثم بعد ذلك في الفلسفة حتى عام ١٨٦٣، وكان ذهنه يتكوّن ببطء لكي يحترف مهنة التدريس، وكان بنيامين جوويت الأستاذ في باليول بجامعة أكسفورد، هو العقل المؤثر المسيطر على الجامعة وعلى الطلاب في تلك الفترة، وقد اتصل جرين بهذا المعلم العظيم وهو لم يزل طالباً، بل كان يتخذ منه رائداً له وليس من شك في أن جوويت هو الذي حول تفكير جرين في الاتجاه الذي أضفى به هذا الأخير على الفلسفة الإنجليزية، بعد ذلك بقليل، قوة دافعة جديدة، وأعني به اتجاه كانط وهيجل[2].

وانشغل جرين خلال السنوات من ١٨٦٤ حتى ١٨٦٦ في أعمال "اللجنة الملكية للتربية والتعليم" وقد ساهمت تقاريره في هذه اللجنة على المساعدة في تطور تربية أطفال المراحل المتوسطة، كما كان اهتمامه بنظام التعليم الثانوي يعكس ميله إلى الديموقراطية وإعجابه بها، وهو ميل استمر يلازمه طوال حياته.

وفي عام ١٨٦٧ استقرّ على العمل كمدرس في الكلية، مبدياً مهارة غير متوقعة في واجبات وظيفته، ويبدو أنه كان مبرزاً في الجوانب العملية عندما تضطره الظروف للقيام بأعباء واجبات من هذا القبيل. ولقد أصبحت هذه السمة بارزة في شخصيته فيما بعد. وفي عام ١٨٧١ تزوج من "شارلوت سيموندز".

---

(1) Ibid.

(٢) رودلف ميتس: "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، القاهرة، عام ١٩٣٠، الجزء الأول، ص٣٣١.

بدأ في عام ١٨٧٢ حملة للامتناع عن تناول الخمر، كما انشغل بالأعمال الاجتماعية وافتتح نُزلاً في أكسفورد ١٨٧٥، وفي عام ١٨٧٦ أصبح عضواً في مجلس المدينة، ولقد أظهرت هذه الأنشطة قدرته كمصلح إجتماعي، وربما امتد نشاطه إلى مجالات أوسع كعضوية البرلمان لو أن صحته كانت قد مكّنته من القيام بهذا الجهد، وأشترك منذ عام ١٨٨١ في مناقشات حول اصلاح الكنيسة في إنجلترا. وعُين منذ عام ١٨٧٨ حتى وفاته عام ١٨٨٢ أستاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد.

كان جرين قد بدأ الكتابة في فترة مبكرة منذ عام ١٨٦٧ حيث كتب مجموعة من المقالات، لكن الكتاب الوحيد الذي ظهر له اثناء حياته هو طبعته الخاصة لمؤلفات هيوم، وقد وضع مقدمات لكتاب "رسالة في الطبيعة البشرية" لهيوم عام ١٨٧٤ في المجلدين الأول والثاني من "المؤلفات الفلسفية لديفيد هيوم" نشرة جرين وجروز، وكان ذلك هو العمل الرئيسي الذي قام به حتى ١٨٧٨ عندما تم اختياره أستاذاً لفلسفة الأخلاق، فألقى المحاضرات التي شكّلت كتابه "مقدمة على الأخلاق" وهو كتاب لم يكتمل ويصل إلى صورته النهائية قط. ولقد أبدى جرين عام ١٨٨٢ اهتماماً بالفيلسوف لوتزه (١٨١٧ - ١٨٨١) الذي جمع بين الفلسفة والعلم واعتبره - الفيلسوف الذي يقع بين كانط وهيجل، لكنه توفي في ٢٦ مارس عام ١٨٨٢ بعد مرض قصير.

أما مؤلفاته فهي:

(١) الأعمال الكاملة لتوماس هل جرين جمعها نتلشب في ثلاثة مجلدات (١٨٨٥ - ١٨٨٨) فيما عدا المقدمات التي كتبها لمؤلفات هيوم. وكتابه "مقدمة إلى علم الأخلاق".

(٢) "مقدمة إلى علم الأخلاق" نشره مس. برادلي عام ١٨٨٣.

(٣) "محاضرات في أصول الإلزام السياسي".

ثانياً: نقد الفلسفات القائمة

كان جرين، مثل فرير من قبل، مقتنعاً بأن الفلسفة الإنجليزية القائمة، قد وصلت إلى مأزق، وأن الأمل الوحيد في تقدم هذه الفلسفة هو مراجعة المقدمات التي أوصلتنا إلى هذه الأزمة[١]. فيمم وجهه شطر الفلسفة الألمانية ليجد طريقاً للهرب والإفلات من هذا الموقف، ويقول في المقدمة الثانية من كتابه "مقدمات لدراسة رسالة هيوم عن الطبيعة البشرية" أن تحليله النقدي للتراث البريطاني يستهدف الكشف عن أن الفلسفة التي تقوم على أساس تجريد الشعور من ميدان الأخلاق، وكذلك ميدان الطبيعة، قد وصلت إلى نهايتها عند هيوم، وأن الخطوة التالية للتقدم إلى الأمام في مجال الفكر النظري لا يمكن أن تكون سوى جهد يُبذل لإعادة التفكير في مسار الطبيعة والفعل البشري من بداياتها في الفكر "[٢]، وخطوة الإصلاح هذه تتم من خلال مذهبي كانط وهيجل، ولقد سعى إلى وضع أساس أعمق لهذا الاقتناع عن طريق دراسة نقدية مفصَّلة للفلسفات "الرائحة" في بريطانيا في ذلك الوقت.

كتب جرين مقالاً مبكراً عن "الفلسفة الرائجة وعلاقتها بالحياة" عام ١٨٦٨، وهو يقصد بها الفلسفة التي روَّج لها المفكرون المعاصرون الذين

(١) كانت في الواقع "أزمة روحية" تمثلت في وصول المذهب الطبيعي إلى أعلى مد له، واصطدامه مع الأفكار التقليدية عن الدين، ومن ثم في ظهور الصراع بين العلم والدين، أو بين النظرة الدينية الغريزية التي لا يستطيع الذهن البشري التخلي عنها بسهولة، وبين الميل نحو تفسير الأشياء بمبادىء آلية نابعة عن الروح العلمي، وكان هذا الصراع المحتدم بشدة هو أظهر سمة اتسم بها النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قارن مثلاً: هـ. هالدر "الهيجلية الجديدة" وكذلك:

The Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. by: Robent Audi, Cambridge 1995, cart: Thomas Kill Green

(٢) الأعمال الكاملة لجرين، المجلد الأول، ص٣٧١، نقلاً عن كننجهام في كتابه السابق: "الحجة المثالية.."، ص٤١.

يشبههم "جرين" بالسوفسطائيين القدامى، فهم كالسوفسطائيين يعتمدون على البيان والبلاغة السطحية، وهم مثلهم كذلك من حيث أنهم مدينون، بنجاحهم الظاهري إلى رفض فحص أفكارهم الأساسية. ومع ذلك، فإن هذه الأفكار إذا ما طبقت على عالم الواقع العيني لبدت كلها غير مقنعة وغير كافية، فهي لا يمكن أن تنطبق في الحياة بنجاح، لا سيما ميادين الفن والدين والأخلاق، كما كان مقتنعاً بأن الفلاسفة الذين ينقدهم قد أخطأوا لا في تصوراتهم الأخلاقية فحسب، بل أيضاً في منهجهم كله، وفي نظرياتهم في المعرفة والميتافيزيقا، في الوقت الذي أصبحنا فيه في حاجة ماسة إلى نظريات "مقنعة"، ولا يتم ذلك إلا إذا كانت فلسفة هيجل هي دليلنا ومرشدنا.

في هذا الوقت نشر سترلنج كتابه "سر هيجل" عام ١٨٦٥ الذي اعتبر فاتحة عصر جديد في الفلسفة الإنجليزية،حيث إنه قدم أفكاراً إلى بريطانيا العظمى لم تكن شائعة في التراث التقليدي لهذه البلاد، واندفع البعض في حماس جارف فظنوا أن الكتاب يفتح مغاليف الفكر، وأنه أشبه بكلمة السر "افتح يا سمسم" في مغارة علي بابا، وأنه "خيط اريان"[(١)]، الذي سوف يقودنا بسلام ويرشدنا خلال متاهات الميتافيزيقا التي لم نتمكن من اجتيازها حتى الآن!

عندما بدأ جرين يلقي محاضراته في كلية باليول في جامعة أكسفورد، كان "جورن ستيورات مل" يدرس في الجامعة نفسها ويمارس أقوى وأوسع تأثير عقلي له، ومن هنا قيل "إن جرين ومل" قطبان متضادان لنمطين من التفكير. فيهما معاً تصارعت الخيوط النظرية البريطانية والألمانية، ولقد نجح "جرين"

---

(١) ابنة مينوس ملك كريت، في الأساطير اليونانية - أحبت البطل ثسيوس، وساعدته في الخروج من المتاهة بأن أعطته خيطاً إذ اتبعه عرف طريقه وخرج، راجع: د.إمام عبدالفتاح إمام، "معجم ديانات وأساطير العالم"، مكتبة مدبولي، القاهرة، المجلد الأول من ١١٧ - ١١٨.

في اقتلاع "مل" من جذوره، وأصبح قائداً لمجموعة من المفكرين استمدوا إلهامهم أساساً من كانط وهيجل.

غير أن انتقادات جرين لم تقتصر على مذهب مل، أو المذهب التجريبي، أو مذهب المنفعة أو المذهب الطبيعي - فحسب، بل امتدت إلى المذهب الليبرالي في السياسة ومذهب الفزوقراط في الاقتصاد من أصحاب الشعار المعروف: "دعه يعمل، دعه يمر" الذي استخدمه العديد من الليبراليين.

بدأ جرين بالقول بأن على الليبراليين مواجهة أزمة مزدوجة: سياسية وفلسفية معاً، فنحن بحاجة إلى فلسفة تعالج بعمق المشكلات التي خلقها إفلاس المذاهب الإنجليزية، التجريبية، والطبيعة، والنفعية، وهي المذاهب التي لم تلق أفكارها أي قبول في مجالي الأخلاق والسياسة، لقد كان المطلوب "مبادىء فلسفية مقنعة لا في السياسة الدولية فحسب، وإنما في السياسة الديموقراطية حتى تتمكن من دعم التطورات الضرورية في الاقتراع العام في الانتخابات، وفي ميدان التربية والتعليم والتشريع الاجتماعي. وفضلاً عن ذلك، فقد فشل التراث التجريبي البريطاني - في رأي جرين - في تزويدنا بنظرية مقنعة في المعرفة وفي الميتافيزيقا بصفة عامة، وفي تزويدنا بتفسيرات معقولة عن السلوك البشري، ومعايير الفعل المشترك، كما أن هذا التراث فشل في المنهج أيضاً أو المنظور الاجتماعي الذي راح يحلل منه المجتمع الإنساني، فقد أخذ ينظر إلى الأفراد في المجتمع بطريقة مجردة بوصفهم أشخاصاً معزولين بعضهم عن بعض وعن عضويتهم الفعلية في الجماعة، مع أن المطلوب النظر إلى علاقاتهم السياسية والاجتماعية، وانخراطهم الضروري في هذه العلاقات "نظرة عينية" لا نظرة مجردة"[1].

---

(1) The Balckwell Encyclopedia of Political Thoughtm by: David Miller, Oxford, 1987, p.183.

وذلك يؤكد ما يقوله "ليرد برايس" من أن جرين كان مفكراً نسقياً ترتبط أفكاره في المعرفة والميتافيزيقا بأفكاره الأخلاقية والسياسة حلقات متناسقة قوية، فلن تجد شيئاً عفوياً أو مبعثراً في أفكاره: لأن جميع أفكاره الميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية، والدينية هي عناصر يعتمد بعضها على بعض في نسق فكري شامل"[١]. ويقول نتلشب، الذي قام على نشر مجموعة أعماله الكاملة: "لم يكن جرين مجرد مكتشف لأفكار جيدة مبعثرة، وإنما كان يميل إلى أن يُسلك نتائجه في كل واحد، لا يكون فيه شيء معزولاً أو بغير علاقة ببقية المذهب"[٢].

لقد أدرك جرين منذ البداية أن التراث كان عقبة يتعين إزاحتها، وأنه لا يكفي أن يحل الجديد محل القديم، وإنما ينبغي أولاً زعزعة القديم وتقويض أركانه، وهكذا كان من الضروري خوض صراعٍ حياة أو موت مع الفلسفات القائمة، وهكذا يصادف المرء في كل شيء تقريباً: في المحاضرات التي تركها ضمن مخلفاته، وفيما ينشره هو نفسه أو أعده للنشر - نضالاً مستمراً عنيفاً ضد الفئة القائلة بالمذهب الطبيعي، بل إن أول أعماله أعني مقدماته: المشهورة "لمؤلفات هيوم" التي أشرف على نشرها تحمل هذا الطابع المميز، ألا وهو الارتباط الوثيق بين المناداة بالجديد وبين إعلان الحرب على القديم. وهكذا، كان لجرين دائماً عدو يواجهه، وتلك هي الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع أن يفكر بها. ومع ذلك ففي تلك المرحلة المبكرة التي يمثلها من مراحل التأثير الألماني، لم يكن العمل الجديد البناء قد بدأ بعد، رغم أهمية مساهماته التمهيدية، أي أن رسالة جرين في تاريخ الفلسفة كانت قبل كل شيء إزاحة المذاهب القديمة من الميدان وتمهيد الأرض لمركب جديد من نوع مثالي[٣].

---

(1) Quoted by: Hadlar Neo - Hegelianism, p.18.

(2) Ibid.

(٣) رودلف ميتس، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، الجزء الأول، ص٣٣٢ - ٣٣٣.

ومعنى ذلك كله أن أفكار جرين الفلسفية قد تشكلت إلى حد كبير، من خلال انتقاداته لفلسفة "لوك" و"باركلي" و"هيوم" و"مل"، و"سبنسر" و"داروين" و"هكسلي"، و"سدجويك"، و"هنري لويس" (١٨١٧ - ١٨٧٨)، و"كانط"... إلخ. وهكذا، لم يقتصر اهتمام جرين، في عملية تطهير الأرض على المذهب الطبيعي عند معاصريه، بل إنه تجاوزها، وتركزت جهوده أساساً في استئصال الجذور التاريخية القديمة العهد لطريقة التفكير هذه، وهي المذاهب التجريبية الكبرى بالقرنين السابع عشر والثامن عشر، ولهذا الغرض كتب مقدمتيه لبحث هيوم رسالة في الطبيعة البشرية، وهما يمثلان نقداً اساسياً للتعاليم النظرية والعملية للحركة التجريبية من لوك إلى هيوم، كما نجد انتقاداته معروضة في كتابيه "مقدمة إلى علم الأخلاق" و"مبادىء الإلزام السياسي" ومقالات أخرى كثيرة.

ثالثاً: ميتافيزيقا المعرفة

لا شك أن أساس فكر جرين هيجلي، لكنه لم يكن قط مجرد تلميذ لهيجل لقد بدأ من كانط، واستخدم هيجل أساساً لإزالة النقائض والمتناقضات في الفلسفة الكانطية، وهو يشير في كتاباته باستمرار إلى نظريات كانط، وربما لا يذكر هيجل إلا نادراً، ورغم ذلك فقد كان مقتنعاً بعمق بقيمة تعاليم هيجل ورغم عدم ثقته العميقة في المنهج الجدلي، لا سيما إذا ما نُظر إليه على أنه الكلمة الأخيرة في الفلسفة، وفي مراجعته الهامة لكتاب جون كير "مقدمة في فلسفة الدين" عام ١٨٨٠، الذي يعتقد أنه يعبّر عن تمثل عميق لفلسفة هيجل في الدين، عبَّر عن موقفه تجاه مذهب هيجل على النحو التالي:

"إننا عندما نفكر بعمق في المشكلات التي خلقتها لنا البحوث السابقة، نجد أنفسنا منساقين نحو مذهب هيجل بواسطة الضرورة العقلية، لكن بعد تفكير مترو، نجد أنفسنا أصبحنا على وعي بأننا هيجليون بجزء من افكارنا فحسب في أيام الأحاد معتنقون الفكر النظري، إن صحَّ التعبير، يوم الأحد فقط، وليس طوال أيام الأسبوع حيث نمارس الفكر المألوف"(١)، والضعف الرئيسي الذي وجده في فلسفة هيجل يكمن في أنه فشل في تزويدنا بما نحتاج إليه للتوسط بين الحقيقة النظرية وبين أحكامنا عن الواقع، وهو ما يساعد الفلسفة في الوصول إلى تفاهم مع العلم. وهكذا، انتهى إلى أن مذهب هيجل، رغم أنه يبدو سلبياً من حيث افكاره النهائية "فلا بد من إعادة تشكيله من جديد". ومن هنا، فقد كان مقتنعاً أننا لا بد أن نعود إلى كانط من أجل المبادىء الأساسية، وبالتالي ففي محاولته مواجهة المشكلة الفلسفية المطروحة فإننا نراه يتجه نحو "نقد العقل الخالص" باعتباره نقطة الانطلاق الرئيسية.

---

(1) Quoted by: Cunningham, Op. Cit., p.41.

المشكلة التي كشف عنها هيوم للفلسفة وتجاهلها المفكرون الإنجليز في سماتها الحاسمة، وهي المشكلة التي أثارها كانط بوضوح فيما يرى "جرين" هي: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ وهو يعتقد أن جواب كانط عن هذا السؤال، ومن ثم حله لهذه المشكلة، لم يكن مقنعاً، لكنه على كل حال كان له الفضل في توجيه الفكر نحو المبادىء الأساسية، وكان هذا هو السبب في إصراره على العودة أولاً إلى كانط ثم علينا بعد ذلك أن نتجاوزه لنبلغ النتائج التي وصل إليها هيجل.

في مذهب هيوم يكون موضوع المعرفة مجموعة من الجزئيات غير المترابطة، أي من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعي، أو عن الذرت، حسبما يقتضيه الحال. وفي جميع هذه الحالات يسقط العنصر الذاتي في المعرفة من الحساب تماماً، وتنعدم الصلة، ليس فقط بين الذات والموضوع، بل بين الموضوعات ذاتها، بل إن هيوم الذي كان يهوى دائماً استخلاص أشد النتائج تطرفاً، قد حلل الذات نفسها إلى معطيات متتابعة، أو "حزمة من الانطباعات" وبذلك ردَّ كل حقيقة، أياً كانت، إلى الانطباعات، غير أن من المحال أن تتصور كيف تستطيع الإحساسات المفككة أن تؤثر بعضها في بعض، أو تدخل في اي نوع آخر من أنواع الارتباط، والأكثر من ذلك استحالة أن نتصور كيف يمكنها التجمع سوياً في ذلك الكل المُنظم الذي يتبدى عليه العالم لنا في المعرفة، فمثل هذا الكلام إنما هو نهاية لأية نظرية عن الحقيقة، وهو دفع الفكر في طريق مسدود لا يخلّصه منه إلا تغيير حاسم، فالإحساس كما قال هيوم لا يناظر شيئاً حقيقياً، وإنما هو شيء مختلف، وتجريد محض، وقد تمكن "جرين" من تجاوز مذهب الانفصال المطلق هذا عن طريق نظريته المشهورة في العلاقات، وهي النظرية التي تشكل لُب ميتافيزيقا المعرفة عنده[١].

(١) رودلف ميتس، "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، الجزء الأول، ص٣٧.

ويؤكد جرين أن محصّلة المذهب التجريبي الانجليزي في تطوره من لوك حتى هيوم هو استبعاد "الروح" من المعرفة، ورد المعرفة إلى إحساسات سلبية خالصة على نحو ما هو واضح في تحليل هيوم، وهو يعتقد ان هذا هو السبب في أن الفلسفة الإنجليزية التقليدية قد وصلت إلى نهايتها عند هيوم، وذلك أيضاً ما جعله يشعر أنه مضطر إلى طرح السؤال عن طبيعة المعرفة مرة أخرى، يقول في كتابه مقدمة في علم الأخلاق:

"علينا العودة مرة أخرى إلى تحليل شروط المعرفة التي تشكل أساس الفلسفة النقدية بأسرها سواء سميت باسم كانط أم لا، وكذلك إلى طرح السؤال عما إذا كانت تجربة أمور الواقع المترابطة التي تُسمى في تعبيرها المنهجي باسم العلم، لا تفترض مقدماً مبدأ لا يكون هو نفسه واقعة من وقائع التجربة أو من نتائجها"[١].

لقد كان جرين مقتنعاً أن مثل هذا المبدأ مفترض سلفاً، وعلى اساس هذا الاقتناع بين حجته عن النظرية المثالية، وتتضمن الحجة تكراراً، نوعاً ما، لكن هناك أربع قضايا واضحة تشكل الجوانب الرئيسية في هذه الحجة، وهي:

(أ) مبدأ الوعي أساسي لكل معرفة فهو مبدأ الموضوعية.

(ب) هذا المبدأ هو في حد ذاته طبيعي و"أزلي".

(جـ) تتضمن الطبيعة مبدأ روحياً مماثلاً، أن:

(١) الطبيعة أمامنا تعني: "نظاماً لا يمكن أن يتبدل من العلاقات".

(٢) وذلك يفترض مسبقاً مبدأ للعلاقات مماثل للمبدأ الموجود بداخلنا الذي نسميه بالوعي.

---

(1) G. Watts Cunningham: The Idealistic Argument the Century, Co. N.Y., p.42.

(٣) الطبيعة في ذاتها لا بد أن تكون كما هي أمامنا.

(د) المبدأ الروحي (أو الوعي) في الموجودات البشرية هو "نمط محدود" لمبدأ مماثل في الطبيعة. وها هنا يكمن أساس حرية الإنسان الحقيقية من الناحيتين العملية والنظرية[١].

موضوع المعرفة:

نحن نميز باستمرار بعضاً من موضوعات المعرفة نسميه حقيقي أو واقعي أو موضوعي في مقابل موضوعات أخرى نسميها غير حقيقية أو غير واقعية أو هامة، وعندما يهتم المرء بالتحليل النقدي للمعرفة فإن أول سؤال هام يطرحه إنما يتعلق بهذه التفرقة، لكن عندما نتساءل: هل الحالة الذهنية الجزئية المعينة تمثل أي شيء حقيقي أو واقعي أو موضوعي؟ فما الذي يعنيه هذا السؤال؟ وكيف يمكن لنا أن نجيب عنه؟

علينا أن ننتبه جيداً منذ البداية أن هذا السؤال لا يرادف سؤالنا عما إذا كنا نشعر بشعور ما، فلا بد أن يكون هناك شعور نشعر به ويكون أساساً لإمكان طرح هذا السؤال، فإذا افترضنا أن هناك شعوراً نشعر به فإن السؤال يكون عما إذا كان يوجد على ما يبدو عليه، أو بعبارة أخرى: عما إذا كان مرتبطاً على نحو ما يبدو أنه مرتبط... والسؤال عما إذا كان شعور جزئي ما واقعاً وحقيقاً كما نشعر به، يمكن باستمرار ترجمته إلى صورة السؤال الآتي: "هل الشعور الذي نشعر به عن يقين لا شك فيه مرتبط حقاً بما يعتقد المرء أنه كذلك؟" وهذا هو معناه الدقيق[٢].

وعلى أية حال، فكيف يمكن لنا أن نجيب عن هذا السؤال؟ ببساطة:

(١) هذه النقاط الأربعة موجودة في الكتاب الأول من: كتاب جرين "مقدمة إلى علم الأخلاق".

(2) W. Cunningham, Op. Cit., p.43.

عندما نلاحظ أن الموضوع الذي نعتقد أنه "حقيقي" و"واقعي" ينطوي على نظام من العلاقات دائم لا يتبدل، أو نظام من العلاقات حادث وغير دائم، فإذا كان من النوع الأول فهو "واقعي" و"موضوعي"، أما إذا كان من النوع الثاني فهو "غير حقيقي" و"وهمي". ومن ثم فهذه التفرقة بين الموضوعات "الواقعية" وغير الواقعية، الحقيقية وغير الحقيقية، ترتد في النهاية إلى التفرقة بين نظام العلاقات الدائم ونظام العلاقات الحادث، ومن المهم أن نلاحظ أن ما يسمى بالموضوع الوهمي وغير الحقيقي هو نفسه مجموعة من العلاقات وهو يختلف ويتميز عن الموضوعي الحقيقي والواقعي أو الموضوعي الذي هو نظام من العلاقات الدائمة.

وعلى حين أن هيوم قد ذهب إلى أن أفكاراً مثل: الجوهر، والعلية، والتخارج، والهوية.... إلخ، إنما هي مجرد إختلاف للذهن لأنها ليست معطاة في أي انطباع، فإن "جرين" قد بيّن أن هذه العلاقات "غير الحقيقية" هي التي تتيح إمكان أية معرفة على إطلاقها، تكون أي شيء حقيقياً أو غير حقيقي، هو أمر لا يتوقف على أية واقعة او معطى في ذاته، أو على إمكان أو عدم إمكان استخلاص أفكار عن هذه الواقعة أو تلك، وإنما يتوقف تماماً على العلاقات القائمة بين الوقائع، أو التي يمكن أن تدخل فيها الوقائع: "ففكرة مائة قرش، من حيث هي مجرة فكرة... هي بلا شك مختلفة عن امتلاكنا لها، لا لأنها غير حقيقية، وإنما لأن العلاقات التي تكوّن الطبيعة الحقيقية للفكرة تختلف عن تلك التي تكوّن الطبيعة الحقيقية للامتلاك"[1]، فالأشياء ليست مقفلة على نفسها، تامة على نحو نهائي، مستقلة بعضها عن بعض، وإنما هي لا تصبح حقيقة إلا بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شيء غيرها، أي إن الأشياء ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة، وتتحكم أو تؤثر معاً في بعضها

---

(١) ت.هـ جرين، مقدمة لعلم الأخلاق، ص٢٤، (نقلاً عن رودلف ميتس، المرجع السابق، ص٢٣٨).

بعضاً، على نحو متبادل، وتتشابه أو تتباين، وتتضارب فيما بينها، وترتبط في المكان أو الزمان أو ما إلى ذلك، وليس معنى ذلك أن الأشياء توجد أولاً في حالة تكون فيها معطاة على نحو محض، وفي عزلة كاملة ثم تدخل فيما بعد في علاقات بعضها مع بعض، بل إنَّ من المحال أن تتصورها أو يكون لها أي معنى أو أهمية بالنسبة إلينا دون هذه العلاقات، فإذا نزعت عن الأشياء علاقاتها فلن يكاد يبقى بعد ذلك شيء"[١].

وتظهر هنا ملاحظة أساسية على جانب كبير من الأهمية وهي: أن مصطلحات واقعي وحقيقي وموضوعي لا يكون لها معنى إلا أمام الوعي، ولا بد أن نوافق معه في تفسيرنا للظواهر، إذا أردنا أن نكون شيئاً آخر غير أوهام "الذاتية"، وفي هذا المعنى لا بد أن نتفق مع شعار كانط "الوعي يصنع الطبيعة"[٢].

(١) المرجع السابق، ص٢٣٨.
(٢) و. كننجهام، "الحجة المثالية"، ص٤٤.

رابعاً: الوعي

الوعي هو مبدأ الموضوعية، فمن خلاله، ومن خلاله وحده، يكون أمامنا عالم موضوعي أو نظام للطبيعة، أو نسق من الوقائع الموضوعية التي نتعرف عليها في التجربة، وذلك يعني أن معرفة الطبيعة لا يمكن أن تكون "حدثاً طبيعياً" أو جزءاً من الطبيعة، لأن الافتراض السابق لهذا النسق هو أن الوعي إذا كان معزولاً فلا معنى له، والشيء الذي نسميه واقعياً إنما يكون كذلك بسبب وضعه الذي يكتسبه من داخل التجربة ككل، ومصدر هذه العلاقات هو وحدة الوعي الذي ترد إليه جميع الوقائع المترابطة، فلا تعرف الأشياء إلا بشرط واحد، وهذا الشرط هو أن تؤخذ معاً في الوعي كعناصر مترابطة في كل واحد، وإذا كانت مثل هذه العلاقات تعني أن الوقائع المترابطة توجد معاً أو حاضرة معاً في عنصر مشترك هو الوعي، عندئذ لا يمكن أن يكون الوعي نفسه أحد هذه الوقائع المترابطة بل لا بد أن ينظر إليه على أنه يسبقها منطقياً، ويعتمد عليه وجودها كوقائع(1).

ومن هنا، فإن الوعي لا يمكن أن يكون حدثاً من أحداث الطبيعة ولا نتيجة لأي حدث من أحداثها، ولو كان كذلك فلا بد أن نتصوره بإحدى الطرق الآتية:

أ- على أنه حدث من الأحداث في سلسلة تشكل ما نسميه بالوعي.

ب- على أنه المجموع الكلي لأحداث السلسلة.

ت- على أنه النتاج الأخير لهذه السلسلة.

غير أننا لا نستطيع أن نتصور الوعي بأية طريقة من هذه الطرق، فلا

(1) Hirald Haldar: Neo Hegelianism, Heath Cranton, 1927, p.19.

يمكن أن يكون مجرد حلقة أو حادثة في السلسلة لأنه يوجد في السلسلة كلها، كما أنه لا يمكن أن يتحد مع مجموعة الأحداث في السلسلة إذا ما أخذت بالتسلسل، لأنه يسم بسمته كل حلقة وكل حادثة إذا ما أخذت معاً بوصفها تشكل سلسلة من الأحداث المترابطة بحيث يُنظر إليها كوحدة واحدة. وأخيراً لا يمكن أن نتصور الوعي نتاجاً نهائياً لهذه السلسلة لأنه لن يكون هناك في هذه الحالة وعي بالسلسلة. يقول جرين: "الوعي بالأحداث كسلسلة مترابطة - وهو ما نختبره في أكثر الصور بدائية التي يكون فيها مجرد بداية للمعرفة لا يمكن أن يكون متحداً مع - ومن ثم لا يمكن أن يكون متطوراً عن - سلسلة الأحداث المترابطة فحسب، لا الأحداث المتتابعة للجسد، ولا الأحداث المتتابعة للروح، فلا يمكن لأي عدد من سلسلة الأحداث المترابطة أن يكون هو الوعي بالسلسلة المترابطة، كما انه لا يمكن كذلك أن يكون نتاجاً للسلسلة، حتى لو أمكن أن يكون هذا النتاج شيئاً آخر غير حادثة سابقة، بل لا بد، على أية حال، أن يكون شيئاً يتلو أو يحدث كشيء إضافي في مرحلة معينة للأحداث التي انقضت حتى الآن، غير أن الوعي بأحداث معينة لا يمكن أن يكون شيئاً يتلو هذه الأحداث أو بعضها، بل لا بد أن يكون حاضراً للمعرفة، لا يمكن أن تتألف من أحداث هي نفسها التجربة، ولا أن تكون نتاجاً لهذه الأحداث"(١).

وهكذا، نجد أنه لا يمكن تفسير الوعي بأية أحداث طبيعية، فالواقع اننا نستطيع أن نصف الوعي وصفاً بأنه أزلي ولا زماني، غير أنه لا ينبغي أن يفهم ذلك على أن هذا الوعي أو ذاك لا يتغير، وإنما هو يعني فحسب أنه داخل الوعي ذاته "لا توجه علاقة قبل وبعد، أو هنا وهناك، بين أعضائه المكونة بين

(1) Quoted by: Watts Cunningham: The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy, The Century, co. N.Y., p.46.

حضور "أ" مثلاً وحضور "ب" في المسار الذي يشكل موضوع الوعي"[١].

إذا كان لا يمكن أن ينظر إلى الوعي كواقعة من وقائع الطبيعة أو حدث من أحداثها، لأنه يسبقها منطقياً، كما أن وجودها يعتمد عليه، وإذا تساءلنا عن أي شيء هل هو واقعي أم لا؟ فإن السؤال يعني: هل هذا الشيء يرتبط، أو لا يرتبط بغيره كما يبدو، وذلك كله يفترض نظاماً معيناً للطبيعة: نظاماً من العلاقات لا يمكن أن يتغير، ومثل هذا التصور لن يكون له معنى إلا أمام الوعي الذي يملك مثل هذا التصور، ولا يمكن ان ينشأ الوعي خارج سلسلة الأحداث المترابطة، إذ لا بد أن يكون حاضراً في جميع الأحداث التي يكون وعياً لها، وبما هو كذلك، فإنه يتجاوزها.. ومن هنا، فإن معرفة الطبيعة لا يمكن أن تكون وعياً طبيعياً أو نتيجة لأي شيء طبيعي، وإنما هي العملية التي من خلالها، وحدها تكون الطبيعة حقيقة واقعية أمامنا.

فهل يمكن لنا أن نقول إنَّ معرفة الطبيعة ليست هي وحدها التي تفترض مبدأ روحياً بل وجود الطبيعة أيضاً يفترض مثل هذا المبدأ؟ يبدو أن إمكان الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب يصطدم بالتناقض الذي شدّد عليه "لوك" بين ما هو واقعي وما هو من عمل الذهن، إذ كيف يمكن لفهم أن يقوم بصنع الطبيعة عندما يكون ما يرجع إليه هو فقط من عمل الذهن كشيء متميز عن الطبيعة التي هي واقعية؟ لكننا إذا ما حذفنا من الواقعي جميع الكيفيات التي تشكلها علاقاته، فلن يبقى لدينا في هذه الحالة شيء. فأنت

---

(١) يعترض برادلي على الوعي الذي لا زمان له فهو على استعداد للتسليم بأنه بغير الهوية لن تكون هناك سلسلة واحدة، غير أن افتراض أن هذه السلسلة نفسها لا زمان لها ولا ديمومة، فذلك تأويل سيء لواقعة هامة، فإذا كان هناك دوام في إدراك التغيير، فإن هذا الدوام نفسه جزء من الديمومة، وله مكانة في التاريخ، وهو حادثة لها قبل وبعد في الزمان، فكيف يقال إنها بلا زمان؟ راجع كننغهام في كتابه السابق ص٤٦.

عندما تقول إن العلاقات من عمل الذهن، وعندما تعارض بين عمل الذهن وما هو واقعي، فإنك تؤكد بذلك أن لا شيء واقعي، فالعلاقات داخلية في الأشياء، وهي تعرف عن طريقها، ومن ثم فهي واقعية بقدر ما تكون الأشياء التي تعد هذه العلاقات ماهيتها واقعية أيضاً. فالواقعي لا يتحدد بمعارضته غير الواقعي إذ لا شيء واقعي، فحتى الفكرة الزائفة أو الخاطئة على نحو مطلق هي أيضاً واقعية "فحتى عندما يرى سائق القطار، في ظروف معينة دائمة أو مؤقتة "إشارة خاطئة" فإن رؤيته المشوشة المضطربة تكون لها واقعيتها وحقيقتها الخاصة. تماماً مثلما يرى الإشارة الصحيحة. فهناك علاقة بين جزئيات متحركة معينة، وبين عضو الأبصار من ناحية أخرى، بين حالة عضو الأبصار وظروف محددة معينة، بين النتيجة الحسية المباشرة، وبين الانطباعات الثانوية المصاحبة لها"[1].

---

(1) Quoted by: W. Cunningham, Op. Cit., p.44.

خامساً: المبدأ الروحي في الطبيعة

انتهينا إلى أن المبدأ الروحي - أو الوعي - يتغلغل في المعرفة وهو أساس الموضوعية، ويبقى أن نسأل: هل يمكن أن يكون هذا المبدأ متغلغلاً في الطبيعة أيضاً؟ هناك في الواقع مبرر للإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب.

(أ) لقد سبق أن لاحظنا أن هناك معنيين لكلمة الوقعي، الأول هو أن الواقعي يتحد مع الحادث العارض أو مجموعة عشوائية من العلاقات، فهو يرتبط بفرد ما وبالفرد كموجود يخضع لظروف معينة، كالسائق، مثلاً، الذي سبقت الإشارة إليه منذ قليل الذي يرى إشارة ضوئية "خاطئة"، فهي أيضاً "واقعية" لكنها فقط مجموعة من العلاقات التي تعتمد على رؤية مشوشة مضطربة للسائق، وعلى الظروف التي تمت فيها الرؤية، غير أن المعنى الثاني للفظ "الواقعي" هو نظام من العلاقات لا يمكن أن يتبدل فهو مستقل عن الظروف العارضة للتجربة الحسية التي يمر بها الفرد - كما هي الحال عندما يرى السائق الإشارة الصحيحة في حالة الرؤية العادية، وهي على خلاف رؤية الإشارة "الخاطئة" لا ترتبط بظروف خاصة، وإنما هي دائمة ولا يمكن أن تتغير. وفي هذا المعنى: "إذا ما كان شيء ما واقعياً، فإنه لا يمكن أن يتبدل"، علينا أن نبحث أكثر من ذلك في دلالة هذا المعنى المزدوج.

علينا أن نلاحظ، أولاً وقبل كل شيء، أن لفظ "الواقعي" لا معنى له إلا كواحد من المعنيين السابقين، ولقد افترض البعض أن هناك معنى آخر يكون فيه الواقعي متعارضاً مع غير الواقعي كشيء متميز عنه تماماً ويتسم بخصائص مناقضة، غير أن مثل هذا الافتراض زائف في الواقع، فالواقعي عندما يتعارض مع غير الواقعي بهذا المعنى فإنه يكون أي شيء موجود - في حين أن غير الواقعي يكون ببساطة شيئاً غير موجود، غير أن التقابل الحقيقي إنما يكون بين مجموعة من العلاقات "واقعية" كما تبدو ومجموعة أخرى من العلاقات ليست "واقعية" على نحو ما تبدو.

والمعيار الذي نفرق بواسطته بين هاتين المجموعتين من العلاقات هو عدم التغير أو عدم التبدل، فهذا هو المقياس الذي نتأكد بواسطته أن ما نعتقد أنه طبيعة أية حادثة واقعية أو غير واقعية، وقد يكون من الصعب تطبيق هذا المعيار في حالات معينة وقد يبدو في النهاية أنه يستحيل علينا أن نصل إلى تحديد تام للطبيعة الواقعية لأية حادثة. "لكن هناك نظاماً لا يتبدل من العلاقات، علينا أن نكتشفه وهو الافتراض السابق لكل بحث في الطبيعة الحقيقة للظواهر..." وهذا النظام للعلاقات الذي لا يمكن ان يتبدل يشكل الطبيعة الحقة للواقعي.

ويعتقد "جرين" أن مثل هذا اللاتبدل، أو اللاتغير، ينطوي على القول بأنها مشمولة في نسق واحد لا يترك شيئاً خارجه. وهذه العبارة بالغة الأهمية للبرهان ككل، فالوضع الواحد الذي تؤكده له مغزى أساسي بالنسبة للمذهب المثالي عند "جرين" - غير أن البرهان الوحيد الذي يقدمه هو تأكيده - وهو ما يفترض انه واضح بذاته - أن وجود نظام لا يتبدل من العلاقات هو في حد ذاته نظام من العلاقات يشمل كل شيء آخر. ومن ثم، فإن أفضل ما يمكن أن تضعه هو أن نعرض هذا التأكيد بذاته، أو على حدة لأهميته حتى نلفت النظر إلى عدم كفايته ثم ننتقل إلى الخطوة التالية في البرهان[1].

(ب) السؤال الذي يظهر بعد ذلك هو: ما الذي يحدد إمكان وجود نظام من العلاقات لا يتبدل ويشمل كل شيء آخر؟ إن وجود مثل هذا النظام متضمن في التفرقة التي أقمناها، بالضرورة بين الموضوعات "الواقعية" وبين "الموضوعات" الظاهرية فهل يمكن لمثل هذا النظام ان يقف وحده ام أنه يحتاج منطقياً إلى شيء آخر يجعله معقولاً؟ لكي نجيب عن هذا السؤال فإن

(1) W. Cunningham, Ibid., p.48.

علينا أن نلاحظ أولاً ما يتم في العادة فأي شيء ليس شيئاً إذا ما جرِّد من علاقاته، إذ بدون هذه العلاقات لا يمكن أن يوجد على الإطلاق. ومن ثم، فمن المستحيل على الشيء: "أن يوجد أولاً في وحدته، ثم يدخل بعد ذلك في علاقات مختلفة"،وكذلك، من الجانب الآخر، أي علاقة هي بالضبط وحدة من أشياء كثيرة وهذه الكثرة هي التي تشكل العلاقة، ومن هنا فما دامت العلاقة هي الأشياء المتعددة في طبيعتها المشتركة، فإن هذه العلاقة لا يحدثها تجمع أشياء منفصلة. ومعنى ذلك أن نسق العلاقات يرادف كثرة من الأشياء التي لا بد أن تحتفظ بطبائعها المتعددة، التي تدعم العلاقات، ومع ذلك يكون لها طبيعة مشتركة ما دامت مرتبطة، فكيف يمكن أن يكون هذا النسق معقولاً؟ لا يتم ذلك إذا ما كانت مجرد بنود في العلاقة..؟ لا بد أن يكون هناك شيء آخر غير الأشياء الكثيرة نفسها، يجمع بينها دون أن يمحو تميزها واستقلالها، "فما هو هذا الشيء"؟.

لقد سبق أن رأينا كيف أن "جرين" يذهب - متابعاً كانط - إلى القول بأن لدينا في التجربة مثل هذا المبدأ الموحد في صورة ما نسميه بداخلنا باسم "الوعي" أو "الفهم" ولا يمكن لأحد أن ينكر أنه في التجربة يوجد ذلك المبدأ الموِّحد الذي يجعل التجربة ممكنة، وأن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون هو نفسه المادة ولا المشاعر الجزئية أو الحالات الذهنية - لا يمكن أن يكون هو المادة، لأنه ينظم التجربة حتى أن العلاقات التي يعبر عنها تعريفنا للمادة والحركة تظهر بداخله "ولا يمكن هو نفسه أن تحدده هذه العلاقات"، ولا الحالات الذهنية الجزئية، لأن وحدة التجربة لا تصل إلينا من خلال الانطباع على نحو مباشر، وإنما هي على العكس مفترضة سلفاً في مثل هذه الحالة المباشرة. وعلى ذلك فيوجد في المعرفة مبدأ روحي يتصل بالعلاقات كملكة تعمل وهذا المبدأ هو ما نسميه "بالوعي" أو "الفهم".

لدينا الآن ما يبرر القول بأن مثل هذا المبدأ الروحي متضمن في ذلك النظام من العلاقات الذي لا يمكن ان يتبدل، وهو ما تفترضه سلفاً التفرقة بين الحقيقة الواقعية والظاهر، وهذا المبدأ الموجود بداخلنا هو مصدر العلاقات. وهو المصدر التجريبي الوحيد للعلاقات. ومن ثم، فلا بد أن يكون أساسياً لنظام العلاقات الذي لا يتبدل، الذي نضطر معه - من زاوية التجربة - إلى التوحيد بين الموضوعات على نحو ما تكون في الواقع، (وإمكان بحثنا عن الطبيعة الحقة للظاهر "هو" فعل يقوم به مبدأ توحيدي مشابه لذلك المبدأ الذي هو الوعي أو الفهم عندنا "ومن هنا فإن "نظام العلاقات الذي لا يمكن أن يتبدل ينطوي على مبدأ روحي مماثل للوعي عندنا"[1].

(جـ) فهل ننتقل في الحال إلى النتيجة التي تقول إنّ الطبيعة نفسها تنطوي على مبدأ روحي مماثل؟ نستطيع في الواقع أن نسير أخيراً إلى هذه النتيجة، لكن ليس بطريقة مباشرة، طالما أن مثل هذا السير سوف يعني الزعم بأن تصورنا لنظام العلاقات الذي لا يتبدل يتحد مع الطبيعة نفسها، وهذا ما يتبقى علينا أن نتدبره ومن ثم فمهمتنا المباشرة هي أن نرى لماذا لا بد للاثنين في النهاية من السقوط معاً، لقد أقام كانط، كما نعرف، تفرقة حادة بين الاثنين: فجعل مهمة الفهم تقتصر على الظواهر (أي الأشياء على نحو ما تظهر لنا في التجربة). وأنكر أن تكون "الطبيعة" المكونة على هذا النحو تتضمن أية نتائج بخصوص النومينا أو الأشياء في ذاتها، ما دامت مثل هذه "الطبيعة" هي مجرد وحدة من علاقات الظواهر، ومع ذلك فقد وافق على أن النومينا ترتبط بالظواهر بطريقة ما، وأصرَّ على تفرقة أبعد داخل "الطبيعة" التي يشكلها عقلنا هي تفرقة بين "الصورة" و"المادة" في الطبيعة ذاتها، وهو يعني "بالصورة" العلاقات التي ترتبط بها الظواهر في عالم واحد هو عالم

(1) Ibid., .50.

التجربة. ويعني "بالمادة" الظواهر المحض أو الإحساسات التي لم تحددها هذه العلاقات وقد ذهب إلى أن الصورة هي من عمل الفهم، أما المادة فهي من عمل الأشياء في ذاتها التي لا نعرفها، والتي تؤثر فينا بطرق نجهلها، وهكذا ترتبط الأشياء في ذاتها بالتجربة فهي المصدر الغريب أو الأجنبي الذي منه تأتي الإحساسات التي تشكل "الطبيعة" عن طريق صور الفهم.

لكننا نلتقي هنا بمشكلة منطقية ضخمة، إذ يوجد بين أيدينا طبيعتان الأولى هي طبيعة الظواهر على نحو ما يرتبط بعضها ببعض، والثانية هي طبيعة الظواهر بوصفها نتائج للأشياء في ذاتها، وهاتان الطبيعتان منفصلتان منطقياً، والطبيعة التي تنتمي إلى الظواهر تنبثق في التجربة من علاقاتها التي يظهرها مبدأ الفهم، في حين أن الطبيعة التي نسعى إليها بوصفها نتائج للأشياء ذاتها فإنها تنبثق من مصدر لا تقربنا منه أية تجربة ولا تستنطقها أية تجربة، الأولى تنتمي إلى عالم يكون فيه الوعي الذاتي هو المبدأ المنظم، بينما تنتمي الثانية إلى عالم آخر يفترض أن فيه مبدأ للوحدة خاص به، لكن لأنه عالم الأشياء في ذاتها، فإن المبدأ لا بد أن يؤخذ على أنه سلب خالص لما يحدد عالم التجربة. ولو صحَّ ذلك: فما الذي ينتج عنه منطقياً؟ ببساطة أن تصور الكون هو تصور مضلل أو باطل. فالإنسان يغزل من ذات نفسه نسيجاً يسميه بالكون، غير أن مبدأ هذا الكون لا هو نفسه، ولا يعتمد على مبدأ الأشياء في ذاتها بل ليس هناك في الحقيقة كون على الإطلاق. وليس ثمة مبرر، فيما يبدو، يمنع من وجود أي عدد من هذه الأكوان المستقلة، لقد سبق أن أكدنا وحدة عالم التجربة فقط لكي ننتقل من هذا العالم إلى سماء أوسع.

فإذا ما حاولنا الإفلات من هذه المشكلة برد عالم التجربة ليكون معتمداً على عالم الأشياء في ذاتها، (عن طريق اعتبار المبدأ العقلي لعالم التجربة ذاته بوصفه نتاجاً للأشياء في ذاتها)، فإننا لن ننجح إلا في حصر أنفسنا إما في

تأكيد لا معنى له أو في إنكار استقلال عالم الأشياء في ذاتها، فإذا كان المبدأ العقلي يعتمد على عالم الأشياء، في ذاتها، فلا بد أن يكون لهذه "الأشياء" معنى يختلف عن معنى الموضوعات التي نعرفها، أو يمكن أن نعرفها، طالما أن تأثير المبدأ متضمن بالفعل في وجود مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فليس هناك معنى يلحق بتأكيدنا أن مبدأ الوحدة في التجربة يعتمد على الأشياء في ذاتها[1].

لو كان من الممكن أن يكون هناك، من ناحية أخرى أي مغزى لتأكيد الاعتماد، لو كان من الممكن أن يكون هناك شيء يفهم من هذه العلاقات التي نأكدها، فإن استقلال الأشياء في ذاتها قد تم تسويته قطعاً، لأن مثل هذه العلاقة، شأنها شأن جميع العلاقات، لا يمكن أن توجد إلا من خلال الفعل الموحد للروح، وإذا ما تعددت الأشياء في ذاتها بالفعل الروحي من ذلك النوع الذي نزعم أنه يعتمد عليها، ومن ثم فليس هناك في هذا الاتجاه أي وسيلة للإفلات، فإذا ما بقي هذان العالمان منفصلان تماماً فإن الذات المنظمة لعالم التجربة لا يمكن أن يعتمد على عالم الأشياء في ذاتها كنتاج له بأي معنى.

وهذا التناقض نفسه تتضمنه بصفة أساسية العلاقة بين الأشياء في ذاتها و"مادة" التجربة، إذ من المستحيل أن نقول - كما فعل كانط - إن الظواهر من حيث مادتها هي نتائج للأشياء في ذاتها دون أن نجعل الأخيرة عضواً في العلاقة السببية، وهي العلاقة التي يذكرنا كانط التي لا يحق لها أن تجاوز عالم التجربة إذا كان كل ما يمكن أن يقال من عالم الأشياء في ذاتها هو أنه ينتمي إلى عالم آخر غير عالم التجربة، لكان معنى ذلك أن نقول إن الإحساسات، أو مادة التجربة، ترتبط، كنتائج، بعالم الأشياء في ذاتها هو عالم متناقض ولا معنى له.

---

(1) Ibid., .52.

سيبدو، إذن، أننا لا نستطيع أن نقول إن مادة التجربة هي نتائج للأشياء في ذاتها، ولا يمكن أن ترتبط بعلاقة يوصف بها إلا عالم التجربة، ومع ذلك فيبدو أنه من المستحيل كذلك أن تؤخذ مادة التجربة على أنها نتاج للذات العاقلة فإذا كنا لا بد أن ننكر وظيفتها في خلق هذه المادة. وهكذا نجد أنفسنا رغم كل الاحتجاجات ضد الثنائية، لا نزال مع بقايا لا يمكن تفسيرها في التجربة ذاتها، مع عنصر جوهري العالم التجربة، لكنه لا يمكن أن يرتد لما نعتقد أنه المبدأ المنظم لذلك العالم، أليس هذا العنصر الذي لا يمكن أن يرتد إلى شيء آخر هو نفسه شيء في ذاته غريب ومضاد لكل ما يمكن لنا تفسيره كبناء للمبدأ الموحد للفهم..؟ لا بد لنا أن نسعى للبحث عن إجابة عن هذا السؤال، ومع الإجابة سنكون في وضع يمكننا من الوصول إلى نتيجة بخصوص السؤال العام الذي بدأنا منه وهو ما إذا كان لا بد لنا أن نقول إن هناك مبدأ روحياً في عالم الطبيعة مشابه للمبدأ الذي نجده بداخلنا ونسميه بالوعي.

إذا تأملنا العملية التي نصل بواسطتها لمعرفة أي شيء، فسوف نجد أن أي مرحلة في هذه العملية، تقف على تأهيل أبعد للمادة المعطاة بدراسة هذه المادة ي علاقاتها قبل الدراسة، وفي مقابل هذا التأهيل الأبعد يمكن النظر إلى المادة المعطاة على أنها مادة غير مشكلة، لكن من ناحية أخرى عندما نبحثها عن قرب أكثر سنجد أنها سبق أن شكّلت بالفعل عن طريق المركب السابق لمعطيات أقل تعينا، هناك نقطة في هذا التحليل لعملية المعرفة تستحق أن نقف عندها قليلاً، وبمعزل عن هذه النقطة، فإنه من الطبيعي أن نزعم أن هناك شيئاً ما تبدأ منه العملية لا تتضمنه العمليات الفعلية السابقة، وينظر إلى هذا الشيء على أنه بقايا في التجربة لا يمكن أن ترتد إلى شيء آخر وهي غريبة عن المبدأ المنظم - المادة المطلقة للتجربة، المادة التي تستبعد كل صورة، وهكذا تنتج فكرة المادة المحض للتجربة كمعارض لأثر العقل المشكل.

غير أننا لا نتساءل عما إذا كان شيء كالإحساس المحض، المادة التي لم

يشكلها العقل، موجود كمرحلة في العملية التي يصل بواسطتها الفرد إلى معرفة العالم، وإنما السؤال الرئيسي هو ما إذا كان مثل هذا العنصر موجودا في عالم الوقائع التي يمكن أن نعرفها وهو ما سنحاول الإجابة عنه. والواقع أن السؤال يمكن أن يوضع في إحدى الصورتين:

(أ) هل هناك إحساسات لا تعتمد في وجودها على الفكر من بين الموضوعات التي تشكل التجربة الممكنة؟

(ب) هل يُعد الإحساس الذي لم يشكله الفكر عنصراً من عناصر الوعي الضرورية لوجود عالم الظاهر؟

(أ) من المُسلم به أننا لا نعرف وسطاً آخر سوى التفكير أو الوعي الذي يميّز نفسه يتم من خلاله توحيد الكثرة ومشكلاً العلاقة، وعلى ذلك فمن الواضح أن الإجابة عن السؤال غير مرتبط بشيء، والإحساس الذي لا يرتبط بشيء لا يكون "واقعة"، فلا يمكن أن يقع في هذا النظام أو ذاك من نظم التعاقب، ولا تكون له هذه الدرجة أو تلك من درجات الكثافة، وهذه العلاقات هي التي تشكل الحد الأدنى اللازم للواقعة الحسية، ولا بد من قبول هذه النتيجة من حيث المبدأ، والعلاقات التي تنبثق من مصدر بداخلنا هي الوعي أو الفهم أو هي في مكان آخر تتحد معه من حيث المبدأ، وهكذا نجد أن إجابتنا عن السؤال الأول لا بد أن تكون سلبية، فالإحساسات التي لا تعتمد في وجودها على الفكر لا يمكن أن تكون من بين الوقائع التي تشكل موضوعات التجربة الممكنة.

(ب) الإجابة عن الصيغة الثانية من السؤال: أيمكن أن يوجد إحساس كعنصر مستقل في وعي أن تظهر أمامه مجموعة من الوقائع؟ متضمنة في الواقع في الإجابة عن السؤال الأول. فبالنسبة للذات المفكرة التي يكون فعلها هو الربط الشامل للعلاقة التي تجعل الوقائع على ما هي عليه، فإن وجودها

وظهورها لا بد أن يكون شيئاً واحداً: أي أن ظهورها هو وجودها. ومن ثم فلا يمكن أن يكون الإحساس عنصراً مستقلاً عن هذه الذات والنتيجة التي تصل إليها هي الإجابة بالنفي عن السؤال الثاني، فلا وجود للمادة المحض التي لا يشكلها الفكر في عالم الوقائع أو في عالم التجربة الممكنة.

ومن هنا، لا يكون الإحساس المحض سوى تجريد ولا يمثل أية مشكلة أمام النظرة الواحدية لعالم التجربة، ولا يحتاج إلى أن يُفسر كنتائج للأشياء في ذاتها، كما لو كان معارضاً للفكر وما يقوم به: "لا يمكن الفصل بين الشعور والفكر، فالواحد منهما يعتمد على الآخر في الوعي الذي يوجد من أجله عالم التجربة، وهما لا ينفصلان، ويعتمد الواحد منهما على الآخر في تكوين الوقائع التي تشكل موضوع ذلك الوعي، فكل منهما يشمل الآخر، وهما على هذا النحو في وحدتهما التي لا تنفصم يشكلان نشاط الوعي".

ومن ثم فلا معنى للسؤال المتعلق بأصل الفكر أو الشعور، ولا معنى لمحاولة تعقبهما إلى مصدر مطلق مُعين مثل عالم الأشياء في ذاتها. ونحن الآن في وضع يجعلنا نرى الوصول إلى النتيجة التي تقول بأن هناك مبدأ روحي في الطبيعة، لقد كانت العقبة التي تحول دون وصولنا إلى هذه النتيجة تعود إلى التفرقة (وهي التي أصرَّ عليها كانط) بين طبيعتين: طبيعة الظواهر وطبيعة الأشياء في ذاتها، ولقد سبق أن رأينا أنه لا يوجد أساس لهذه التفرقة، فطبيعة الأشياء في ذاتها مجرد تجريد لا معنى له، والطبيعة الوحيدة المعقولة هي المتعلقة بعالم الظاهر - التي توجد في علاقات محددة لا يمكن أن تتبدل، ومن ثم فإننا نستطيع الآن أن نتخلى عن عملية الشك وأن نقول في النهاية إنَّ الطبيعة الوحيدة التي لها معنى هي طبيعة النظام الذي يمكن أن نعرفه للوقائع المترابطة[1].

---

(1) W. Cunningham, Ibid., .57.

سادساً: فلسفة الأخلاق

تزودنا مثالية "جرين" بالأساس الذي يبني عليه نظريته الأخلاقية. فالإنسان ليس كائناً عضوياً بالنسبة للانطباعات فحسب بل هو كذلك بالنسبة للحاجات التي يحتاج إليها والدوافع إلى إشباعها، وإذا كان ينبغي علينا أن لا نخلط بين الإحساسات والمدركات، فكذلك ينبغي علينا أن لا نخلط بين الحاجات والدوافع وبين الوعي بالموضوعات المطلوبة والجهد الذي يبذل لإشباع هذه الحاجات. فعندما يشعر الموجود الواعي بذاته بالحاجة ويكون لديه الدافع لإشباعها - بوصفه يفترق عن الحيوان المحض - فإنه يتمثل أمامه الموضوع المطلوب ويميزه عن نفسه. وهكذا تنشأ التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في صورتها المبدئية الأولى، فإذا كانت موضوعات المعرفة واقعية بالفعل (أي كائنة، وموجودة) فإن الموضوعات المطلوبة للإشباع ليست واقعية بعد، بل تحتاج إلى إضفاء الواقعية عليها. والطعام المطلوب لسد الجوع وتناوله ليسا شيئاً واحداً. صحيح أنه بدون الشعور بالحاجة والدافع إليها لا ينشأ الوعي بالموضوعات المطلوبة، غير أن هذا الوعي لا يكون ممكناً إلا إذا وقعت الذات على الحاجات الحيوانية، فالأفعال البشرية تفترض سلفاً موضوعات مطلوبة هي دوافع لهذه الأفعال، وذلك لا يهدم حرية الإنسان بوصفه موجوداً أخلاقياً، لأن الدوافع ليست ظواهر طبيعية، بل يشكلها الموجود الإنساني النشط، والموضوع الذي يحركني للفعل هو الذي أتمثله كشيء موجود أجد إشباعي في الحصول عليه، وتلك باستمرار هي فكرة الخير الشخصي.

لما كان الإنسان مقيداً في سلوكه بالدوافع، ولما كانت هذه الدوافع من صنعه فإن ذلك يعني أنه مقيد بشيء شكله وعيه الذاتي، ومن ثم فهو محدد ذاتياً وهذا هو التحدي الذاتي وفيه تكمن حرية الإنسان. وليس هناك

شيء اسمه "حرية استواء الطرفين" أو القدرة على الاختيار بدون باعث، ولا دافع ومن هنا كان طرفا النزاع القديم حول حرية الإرادة مخطئين معاً. لقد أخطأ الفيلسوف الحتمي عندما افترض أن البواعث أو الدوافع ظواهر طبيعية خارجة عن الإرادة، ومن ثم تؤثر عليها من الخارج. وكذلك أخطأ الفيلسوف المؤيد لحرية الإرادة عندما ظنَّ أن الإرادة منفصلة عن البواعث والدوافع، وأن الاختيار الحر يعني الاختيار التعسفي الذي لا باعث له ولا دافع، أنهما معاً يرتكبان الغلطة نفسها وهي افتراض الفصل التام بين السلوك ودوافعه، غير أن الدافع يكمن داخل الإنسان ذاته أنه فكرته عن الخير الشخصي، ومن ثم فهو ليس شيئاً آخر غير إرادته، فعندما يوحّد المرء بين ذاته وبين رغبة جزئية معينة، يكون لديه دافع، وذلك يعني أنه يريد، صحيح أن الرغبة الأقوى هي التي تحدد الإرادة، لكنها لا تكون كذلك إلا لأن الذات تعطيها الأفضلية.

ولا شك أن الدافع هو نتاج الشخصية، وهو إلى حد كبير، تحدده الظروف التي يجد المرء نفسه فيها، غير أن الشخصية هي مجموعة عادات الإرادة، وهي من ثم، شيء شكّله الإنسان لنفسه، فهي لا تنتمي إلى الإنسان وإنما هي ذاته، والقول بأن الشخصية تحدد السلوك لا يعني سوى أن تصور الإنسان للخير الشخصي، وللتحقق الذي تتجه جهوده إليه، يعتمد على ما كان في الماضي. فالسلوك لا يمكن أن يكون أبداً مستقلاً عن التاريخ الماضي لحياة المرء: "لقد كان من الضروري لصنع هذا التاريخ أن يكون هناك فعل "الأنا" أو سلوك الذات التي لا تاريخ لها، والتي لم تظهر بعد لكنها شرط للوعي بأي تاريخ.." أما بالنسبة للظروف المحيطة فإن سلطتها المؤثرة لا تنشأ إلا كرد فعل للذات، فهذه الظروف تؤثر في السلوك، لأن التفاعل يريد أن يستخدمها بغرض تحقيق غايته، أما الذات التي نفترضها سلفاً سواء في المعرفة أو في السلوك، فإنها تجاوز جميع الموضوعات الجزئية، ولا يمكن أن

تحددها الظروف على نحو ما يحدد شيء ما شيئاً آخر. وإذا لم ننس أن كلاً من الشخصية والظروف المحيطة بها يحكمها الوعي الذي يميز نفسه (أي الوعي الذاتي)، فإن النظرة التي تقول إن الباعث أو الدافع هو نتيجة لها لا تتناقض مع القول بحرية الإنسان.

ويؤكد "جرين" أنه بناء على هذه النظرة وحدها يمكن نسبة الأفعال إلى الفاعل، والسلوك إلى صاحبه، ويمكن أن يصبح الثواب والعقاب واضحين وعقليين: "إذا لم يكن سلوك المرء ممثلاً لشخصيته، بل كان نزوة عارضة لقوى غير محسوبة، وإرادة لا باعث لها، فلم نقول: إنه ينبغي عليه أن يخجل منه أو يلوم نفسه على فعله..؟"، إن إعتماد الحاضر والمستقبل على الماضي لا يمكن أن يتناقض مع إصلاح الذات إلا إذا كان سلوكي هناك ذات عاملة وإنتاج للوعي الذاتي الأزلي من خلال مسارات عضوية هي التي تجعل هذا التاريخ ممكناً، وهذا لا يعني بالطبع، أن الذات هي شيء آخر غير أفكارها الجزئية ومشاعرها ورغباتها، أن تمثل هذه الذات لن يكون سوى تجريد زائف، كما تماماً كالقول بأن الأفكار والرغبات والمشاعر، لا تشير إلى الذات ولا ترتد إليها".

في غمرة إصرار جرين على "أن الإنسان وما يعمل هو نتيجة لما كان ولما فعله"، يبدو أنه نسى أن الحاضر لا بد أيضاً أن يختلف عن الماضي، إذا ما كان للنمو أي معنى، وإذا كان ما يفعله الآنه ليس مجرد تكرار لما سبق أن فعله في صورة أخرى. صحيح أن السلوك هو مُحصِّلة الشخصية، لكن الشخصية ككل لا يمكن أن تتحد بما تكون عليه في أية مرحلة جزئية من مراحل تطورها، وتكمن خلف طبيعة الإنسان المتناهية إمكانيات لا متناهية، وهذه الإمكانيات تحثه على أن يحقق ذاته على الدوام بطرق جديدة ومتنوعة، وأن يكون ما ليس هو الآن وما لم يكنه قط. فنظرية "جرين" أن الإنسان متناه وغير متناه في وقت واحد من زوايا مختلفة. لكن يبدو أنه ينسى ذلك في

لحظة تأكيده اعتياد الإنسان فيما هو عليه الآن على ما كانه بالأمس، فالماضي بالنسبة للموجود الحي ليس ظروفاً وشروطاً فحسب وإنما هو كذلك ينمو في الحاضر.

لو كان السلوك الذي لا باعث له ولا دافع مستحيلاً، وإذا كان الباعث في جميع الحالات هو فكرة الخير الشخصي، فكيف تصبح التفرقة بين الإرادة الخيرة والإرادة الشريرة ممكنة...؟ يذهب جرين إلى أننا لكي نكون في وضع يمكننا من فهم هذه التفرقة، فإنه من الضروري أن ننظر في طبيعة الإرادة وعلاقتها بالرغبة والعقل، فليست الرغبة والإرادة والعقل ثلاث ملكات مستقلة للعقل أو الروح، وإنما هي صور تعتمد الواحدة على الأخرى بحيث تتجلى فيها كل ذات واحدة، فالرغبة متميزة عن الدافع الحيواني، نعني الوعي بالموضوع المرغوب فيه الذي تميز الذات الراغبة نفسها عنه، وهناك الشعور الذاتي بالحاجة في مقابل الموضوع المطلوب الذي يعيه العقل، ويجد فيه إشباعه الذي يبحث عنه. وأخيراً هناك الجهد الذي يبذل لتحقيق ما هو مطلوب، والرغبة بدون الوعي بالموضوع المرغوب مستحيلة.

وترتبط الرغبة والعقل كل منهما بالآخر، ولا يمكن رد أحدهما إلى الآخر، كما أنه لا يمكن النظر إليهما على أنهما ملكتان للروح، والعنصر المشترك بينهما هو أن كلاً منهما يتضمن الوعي بالتضاد بين الذات والعالم، وبالجهد الذي يبذل للتغلب على هذا التعارض، والرغبة هي رغبة في موضوع ما، وهو موضوع لا يوجد في البداية إلا كفكرة نسعى إلى تحقيقها، ويسعى العقل لتحقيق مثله الأعلى للتوحيد بين الأشياء كلها، وذلك عن طريق تعقب العلاقات بين هذه الأشياء التي تكون في البداية كثيرة كثرة غير مترابطة وغير معقولة. وهذا التجمع الأساسي بين الرغبة والفهم "يجوز لنا أن نطلق عليه بحق اسم حياتنا الداخلية، على نحو ما تحددها الرغبة في موضوعات معينة أو الفكر العملي، على حين اننا نسمي نشاط الفهم بالفكر النظري، وفضلاً

عن ذلك، فإن الرغبة يصحبها الفهم باستمرار، والعكس يصحب الفهم الرغبة باستمرار: "فمن المستحيل أن تحاول معرفة شيء ما دون أن تكون لديك الرغبة في معرفته، ولا بد أن يكون هدف أي نوع من أنواع النشاط العقلي موضوعاً لرغبة، فبدون الوعي بموضوع الرغبة وبالرسائل التي يتم على أساسها تحقيق الرغبة، لن تكون الرغبة ممكنة.

ويبدو أن الإرادة قادرة على مقاومة الرغبة، وبالتالي فهي مختلفة عنها، فهي يمكن أن تشير بين الرغبات المتعددة المتصارعة إلى واحدة منها وتفضلها وترفض الرغبات الأخرى. غير أن "جرين" يذهب إلى أن الرغبات المتصارعة ليست رغبات على الإطلاق. فقبل أن توحّد الذات نفسها مع رغبة منها، فإن الرغبات لا تكون سوى ضروب من الغوايات أو الإلحاحات التي تعيها الذات. إن الرغبة التي تفضلها الذات تسمى، خطأ، أقوى الرغبات، لأن علاقاتها بالذات مختلفة في النوع عن علاقة الذات بالرغبات المرفوضة، ولا يمكن أن نذهب إلى أن الرغبة المنتقاة لم تعد رغبة بل إرادة، إن التفرقة الجوهرية إنما تكون بين توسلات الرغبة والموضوع المرغوب فيه الذي توحد الذات نفسها معه، ورفض تسمية الأخيرة بالرغبة هو محض تعسف، فإذا قلنا إن الرغبة هي فقط ما توحد الذات نفسها معه، فلن يكون هناك اختلاف في هذه الحالة بينها وبين الإرادة في الجانب الداخلي.

الواقع أن نظرية "جرين" بصدد العلاقة بين الرغبة والإرادة غامضة ومشوشة إلى حد ما، فلو كانت الرغبة التي نتبناها هي الإرادة، فما معنى الاختيار؟ وما هو النشاط الذي تكون هي نتيجة له؟ أليس من الأفضل، إتفاقاً مع الممارسات المألوفة، أن نسمي غوايات الرغبة وتوحد الذات مع إحدى الرغبات الجزئية "اختياراً محتفظين بلفظ "الإرادة" ليشير إلى المسار الواعي لتحقيق هذا الاختيار؟ يقول جرين: "لا شك ان تبني الرغبة أو الغواية هو الإرادة في جانبها الداخلي، لكن بين الإرادة في جانبها الداخلي

فحسب، والإرادة في جانبيها الداخلي والخارجي معاً - هناك فرق لا ينبغي التغاضي عنه"، غير أن نظرية جرين، في النهاية، تطمس بالفعل كل تفرقة بين الإرادة والرغبة.

على الرغم من أن الإرادة والعقل يتضمن أحدهما الآخر، فإننا لا بد أن نتذكر "أن الفهم (العقل) المستخدم في ممارسة الرغبة يرتبط بالموضوع المرغوب فيه، وبظروف تحققه في حين أن الرغبة المتضمنة في مسار التفكير يكون موضوعاً هو إكمال هذا المسار" ومن ثم فهناك بين النشاط العملي والنشاط النظري للعقل اختلاف حقيقي، وإذا أطلقنا على الأول اسم "الإرادة" وعلى الثاني اسم "العقل" لكان هناك، يقيناً تعارضاً بينهما، غير أن هذا التعارض نسبي وليس مطلقاً، فهناك، قبل هذا وذاك، يوجد الإنسان نفسه في إرادته للتجاوز، وفي فهمه للإرادة.

السمة المشتركة لجميع أفعال الإرادة هي أن الفرد الواعي يسعى، فيها جميعاً، للوصول إلى الموضوع الذي يجد فيه إشباعه، فلا شيء يمكن أن نفعله ما لم نعتقد أن فيما نفعله يكمن خيرنا الشخصي، ومن ثم فصورة جميع الأفعال الخيرة والشريرة واحدة، وتعتمد التفرقة بين الإرادة الخيّرة والإرادة الشريرة على طبيعة الموضوع المراد، وإن كان مذهب اللذة ينكر ذلك، ويؤكد أن الموضوع الوحيد الممكن للرغبة هو اللذة، فأياً ما كان الفعل فإن الهدف الذي نسعى إليه دائماً هو الحصول على اللذة وتجنب الألم، ومن ثم فلا يمكن أن تكون هناك تفرقة أساسية بين البواعث والفعل المعين الذي يختلف اختلافاً أخلاقياً عن غيره من الأفعال من حيث نتائجه، إذ يكون الفعل صواباً بمقدار ما يُحدث من لذة ويخفف من ألم، والاستحسان الظاهري الذي لاقته هذه النظرية التي أزعجت الضمير "غير المثقف" يرجع إلى خلط، ففي بلوغ موضوع الرغبة الذي تحقق فيه الإشباع الذاتي، هناك لذة، لكنها ليست موضوع الرغبة. إنّ اللذة التي تعقب تحقق الرغبة لا يمكن أن تكون

هي المثير لها، لأن الرغبة في موضوع ما يمكن أن تقوى بالتفكير في اللذة التي تنشأ عن إشباعها، لكنها لو أصبحت بذاتها الهدف الذي نبحث عنه فإن فرص الحصول عليها تضيع والخير هو ما يشبع رغبة ما، وليس لذة مجردة. صحيح أن اللذة تكون نتيجة لإشباع الرغبة، ومن ثم فإن ما هو خير لا بد بالضرورة أن يكون ساراً أو لاذاً، لكن لذته تعتمد على خيريته وليس العكس، أعني أن خيريته لا تعتمد على اللذة التي يجلبها..".

ما هو إذن الخير الأخلاقي وما هو الخير الحق؟ إجابة "جرين" هي أن: "ذلك الذي يشبع رغبة الفاعل الأخلاقي، أو ذلك الذي يجد فيه الفاعل الأخلاقي إشباع ذاته الذي يبحث عنه بالضرورة". هناك مبدأ إلهي يعمل في داخل الإنسان لأنه "نتاج معين لذاته من جانب الروح الأزلي" فهو ليس مجرد ابن للطبيعة كما يبدو لأول وهلة والإنسان، من وجهة نظر أخرى، يتحد مع الروح الذي يجدد نفسه ويسير ذاته والمتضمن في وجود العالم، فهو من ثم لا يمكن أن يظل قانعاً بالظروف الفعلية المحيطة به، ولا مندوحة له عن السعي لأن يكون على ما هو عليه من الناحية المثالية. إن اللامتناهي الكامن بداخله يشده لتحقيق طبيعته الكامنة أنه نداء له: "لكي يجعل من ذاته ما يمكن أن يصير إليه، وليس ما هو عليه بالفعل، وهو أنه لا يشبه النبات أو الحيوان الذي يخضع لقوانين النمو، وإنما يسعى إلى تطوير نفسه" وإذا ما استهدف بإرادته محصلة الجهد الذي يبذله نحو الأفضل الذي ينشأ من طبيعتنا المثالية، فتلك هي الإرادة الأخلاقية وذلك هو الخير الأخلاقي، ومن ناحية أخرى فإن الإرادة التي تعارض قدراتنا، وتحاول أن تبقينا على ما نحن عليه، فتلك هي الإرادة الشريرة أخلاقياً، والسمة المميزة للحياة الأخلاقية، هي تلك التي يحكمها الوعي بأن هناك بعض الكمال علينا بلوغه، أو أن هناك رسالة ما علينا أن نؤديها، وأن هناك قانوناً علينا طاعته، وأن هناك شيئاً مرغوباً فيه

على نحو مطلق، مهما تكن رغبة الفرد في الوقت الحاضر، فهو في خدمة تلك الغايات التي يسعى إليها لإشباع ذاته[١]، أما حقيقة تجعل التقدم الأخلاقي ممكناً، ومن التفكير فيما حققته الروح البشري نعرف في أي اتجاه ينبغي علينا أن نسير لنبلغ هذه الحياة المثالية.

سبق أن رأينا أن الافتراض السابق للحياة الأخلاقية الذي يجعلها ممكنة هو ما يقوم به المبدأ الإلهي في داخل الإنسان، لأن الروح الالهي الواحد هو مصدر وجود هذا الإنسان، ويعتمد خيره الصحيح على السعي لإشباع ذاته بتحقيق ما تؤهله له قدراته الكامنة، لكن كيف يتجلى الروح الإلهي الأزلي بالتدريج في الإنسان؟ هل يحقق نفسه في الأفراد أم أنه يتجلى في الجنس البشري كله فحسب؟ هل الأفراد غايات في ذاتها أم أنهم مجرد وسائل تعزز وتدعم غاية البشرية؟ لا بد أن يكون الجواب هو أن المبدأ الإلهي لا يحقق نفسه إلا في الأشخاص فحسب، وأنه بسبب أننا انفسنا مراكز منظمة للتجربة، فإننا نستطيع أن نفكر في العالم كموضوع لروح فردي، كما أن استحالة رد الذات إلى أي شيء آخر، هو المبرر الذي يجعل من الضروري أن نفكر في العالم على أنه تعبير عن "الروح" الذي من أجله يوجد الكون. ومن ثم، فإن القول بأن الله يمكن أن يحقق ذاته بطريقة أخرى غير أن يتحقق في الشخص هو افتراض مستحيل، وإذا كان من الصواب أن نقول إن الفرد بمعزل عن المجتمع هو تجريد محض، فإن من الصواب أيضاً أن نقول إن المجتمع لا يكون شيئاً بدون الأفراد، ولا يكون لتقدم الإنسانية أي معنى "ما لم يكن معناه التقدم في شخصية الفرد، وتقدم شخصية الفرد يعني التقدم في

---

(١) ت.هـ. جرين، "مقدمة إلى علم الأخلاق"، ص١٨٤.

الشعور، والتفكير، والإرادة بحيث يحقق الفرد في كل خطوة - تحقيقاً تاماً - ما تؤهله له قدراته" وفكرة التقدم البشري - وهي فكرة لا يسهل التوفيق بينها وبين تجربتنا الفعلية في العالم - تعني أن قدرات الروح الأزلي وإمكاناته تتحقق فينا بالتدريج في الزمان وعلى نحو أزلي "وأن غاية المسار ونهايته لا بد أن تكون هي التحقق الحقيقي للقدرات والإمكانات التي يفترضها المسار مقدماً"، لأن تطور الذات، والمثل الأعلى للكمال هما شيئان ينبغي علينا بلوغهما، لكن لن يكون هناك معنى لقولنا إن ذلك في حدود الإمكان، ما لم توجد بالفعل غاية من تطورها بالفعل: لا فقط من أجل الذات الواعية، بل أيضاً فيها بوصفها ذاتاً واعية بنفسها"، وفضلاً عن ذلك فليس التطور هو مجرد عملية لا نهاية لها ولا غاية، بل لا بد أن تكون مرتبطة بالوضع الأزلي للكمال، وفي هذا الوضع نجد أن الذات الواعية بنفسها، الذات المتطورة، لا تخمد ولا تنطفىء شعلتها بل تظل قائمة وموجودة على الدوام، كما أنها لا تعالج على أنها وسيلة فحسب، غير أن المرء - في غمرة التأكيد على الشخصية - لا ينبغي أن ينسى أن التحقق الذاتي للأفراد لا يكون ممكناً إلا داخل المجتمع، إذ في استطاعتنا أن نسير نحو التقدم لبلوغ غايتنا المشتركة فقط بمقدار ما يتعاون بعضنا مع بعض، ويحمل كل منا متاعب الآخر، فالبشر كأعضاء يخدم كل منهم نفسه عندما يخدم الآخرين. والذات التي تسعى إلى تحقيق نفسها في الحياة الأخلاقية ليست ذاتاً منعزلة، ولا هي ذات ذرية (أي عبارة عن ذرة منفصلة عن الذرات الأخرى) وإنما هي ذات كلية يكون التنظيم الاجتماعي هو شكلها الخارجي. وهكذا يكون الشرط الضروري لتطور الشخصية هو وجود المجتمع، إذ إن وظيفة المجتمع هي تنمية وتطوير الشخصيات الفردية، لكن ذلك لا يعني أنه لا بد أن يتطور جميع الأشخاص بالدرجة نفسها وبالطريقة نفسها، ذلك أن هناك اختلافات وفروقاً، على سبيل المثال، بين الجنسين "فكما أن هناك اختلافات ضرورية بين وظائف

الجنسين، فلا بد أن تكون هناك اختلافات مناظرة للأنماط التي تتطور منها شخصيات الرجال والنساء". ومن ناحية أخرى، فبما أن هناك قدرات غير متساوية ومواهب مختلفة بين الرجال، فلا بد أن تكون هناك اختلافات بين المراتب الاجتماعية، لكن من داخل هذه الاختلافات نفسها يمكن بلوغ حياة أكثر ثراء واكتمالاً وتعاوناً بشرط أن نكرس أنفسنا لبلوغ الخير الأقصى.

ويتخذ المثل الأعلى الأخلاقي شكله وصورته فيما أسماه كانط "بالأمر المطلق" الذي يأمرنا بطاعة القانون الأخلاقي على نحو غير مشروط، وأن نؤدي الواجبات التي يعمل تحققها على تقدم الإنسان وتطوير ذاته نحو الأفضل، غير أن الواجبات الجزئية ترتبط باستمرار بشروط وظروف خاصة، لو تغيرت من الناحية المادية، فمن المحتمل أن تكفَّ عن أن تكون ملزمة على نحو مطلق وتصبح عُرضة لأن تستبعد، لكن أي انتهاك لها لا يمكن تبريره إلا إذا كان مطلوباً لتحقيق المثل الأخلاقي الأعلى، وليس من أجل لذة جزئية لشخص ما، تحقق الذات على نحو كامل هو، إذن، الغاية الأخلاقية العليا، ولا بد أن توجه جهودنا كلها نحو تحقيق هذه الغاية بوصفنا موجودات أخلاقية ويصر "جرين" على أن الذات هي أساساً ذات إجتماعية وأن الخير هو خير مشترك، والقول بأن موجوداً لا متناهياً واحداً يتجلى في جميع أفراد البشر يشكل رابطة دائمة مباطنة للوحدة بين هؤلاء الأفراد، ومن ثم فلا أحد يستطيع أن يحقق ذاته ما لم يجعل من الآخرين، شركاء له، وما لم يعترف بالآخرين كأشخاص، وما لم يعترف به الآخرون كشخص، وما لم يُسهم كل فرد، بطريقته الخاصة، في دعم وتعزيز الغاية التي هي غاية كل فرد وغاية الكل - وتلك هي ماهية الأخلاق. فلا أحد يستطيع أن يسافر وحده في طريق الكمال، لكن على الرغم من أن الحياة الأخلاقية تتأسس على فكرة أن الخير المشترك لا بد أن يعاش، فلا بد أن يكون لكل فرد وضعه المحدد في الكيان الاجتماعي، ولا بد أن تكون علاقاته بالآخرين محددة تحديداً

واضحاً، فالعادات، والتقاليد والقوانين، والمؤسسات التي تعبّر فيها فكرة الخير المشترك عن نفسها تحدد هي ذاتها مراكز الأفراد في المجتمع. ومن ثم، فإن طاعة القوانين، والإخلاص للمؤسسات القائمة يعني التطابق والتوافق مع الشروط التي يعتمد عليها تحقق الخير المشترك، وإذا نظرنا إلى وصايا المجتمع وأوامره نظرة سليمة لوجدنا أنها وصايا وأوامر الذات العليا، لأنها تمثل الوسائل الضرورية التي بدونها لا يمكن للمرء أن يبلغ الخير الأقصى، خيره الاتي وخير أقرانه من أفراد المجتمع. و"العقل هو القدرة التي تؤهل الإنسان للسعي نحو الخير المطلق، ولتصور هذا الخير على أنه خير مشترك مع الآخرين"، وهو - من ثم - مصدر جميع القوانين والعادات التي تحافظ على بقاء المجتمع، وينبغي علينا أن لا نخلط بين بذرة الوعي الاجتماعي والتعاطف الحيواني المحض، وهو التعاطف الذي يوجد في أي مجتمع بدائي، ويمكن أن نشاهده متطوراً في المجتمع المتمدين في يومنا الراهن.

وينطوي تطور الأخلاق، في المقام الأول، على الاتساع التدريجي لمنطقة الخير المشترك، حتى يغطي الجنس البشري كله، لقد كانت الواجبات المعترف بها في المجتمعات البشرية الأولى هي واجبات الأفراد نحو كل عضو من أعضاء جماعتهم فحسب، فالرجل اليهودي - مثلاً - ليس لديه أي إلتزام تجاه الوثني، ولا اليوناني تجاه البرابرة، غير أن الإنسان الحديث المتحضر يعترف - على الأقل نظرياً - أن واجب الإنسان إنما يكون تجاه البشر جميعاً، دون أن يقتصر على الجماعة التي ينتمي إليها، ولا يمكن لهذا الواجب أن يفرض فرضاً على الناس ويكون ذلك بطريقة مشروعة، أي لا يمكن سن قوانين تفرضه عليهم، بل لا بد لكل فرد أن يشعر من داخله بواجبه نحو كل إنسان آخر كما يشعر بهذا الواجب نحو جاره القريب، ومن ثم فلا يمكن النظر إلى هذا الواجب على أنه ينشأ من دوافع أنانية، لأن فكرة حب الخير العام للبشر تضرب بجذورها في المبرر ذاته الكامن في أبسط صورة لفكرة الخير المشترك،

وأعضاء المجتمع الواحد تجمعهم معاً رابطة المثل الأعلى المشترك، الذي ينشأ من وعيهم بما تؤهله لهم قدراتهم المشتركة، وما يبذلون من جهد لتحقيقه كل بطريقته الخاصة وهذا يعني وضع الضوابط لميولهم الأنانية، وليس الاعتراف بأخوة البشر سوى تعبير أكثر كمالاً عن روح الزمالة والأخوة، وهو ما يؤدي في الحال إلى الإحساس بالعدالة، والرجل الفاضل الذي ينظر إلى جميع البشر على أنهم متساوون، بحكم كونهم موجودات عاقلة، لا يسعى إلى تحقيق خيره الخاص بوسائل تعوق خير الآخرين، وإنما يحكم على نفسه بالمعيار ذاته الذي يحتم، على الآخرين، والصيغة الأخلاقية عند "بنتام" التي تقول: "كل واحد منا ينبغي أن يعمل حساب الآخر، ولا أحد يعمل حساباً لغير الآخر" تعبر عن هذا الاتجاه، وليس لذلك ارتباط ضروري بمذهب اللذة، وإنما هذه الفكرة تجد لنفسها تعبيراً أفضل في قاعدة كانط: "اعمل بحيث تعامل الإنسانية، سواء في شخصك أو أشخاص الآخرين كغاية باستمرار، وليس أبداً باعتبارهم وسيلة" وتكمن جدارته في تأكيد القيمة المطلقة للإنسان.

وفي المقام الثاني: مع اتساع منطقة الخير المشترك تسير عملية مصاحبة للتسديد المتزايد لفكرة الخير، ونزراً لوجود مبدأ كلي في الإنسان، فإن بلوغ أي هدف جزئي للرغبة لا يمكن أن يقدم له إشباعاً دائماً، فلا شك أنه يحقق ذاته من خلال إشباع الرغبات الجزئية، لكن ما يسعى إليه ليس إشباعاً جزئياً أو مؤقتاً وإنما هو شيء يحقق له الإشباع الدائم، شيء تكون فكرته هي المعيار الذي يحكم به على قيمة الإنجازات الجزئية، وهي ليست فكرة لقدر ممكن لمجموعة من اللذات "فليس ثمة" مجموع "من اللذات"، لأننا بمجرد ما ننتقل من لذة إلى أخرى، فإن اللذة الأولى تتلاشى ولا يمكن إضافة اللذات المتعاقبة بعضها إلى بعض بحيث تشكل مجموعاً من اللذات، لأن مجموع اللذات ليس لذة وإنما هو تصور فحسب، والنظرة التي تقول إن الخير هو أعظم قدر من اللذات هي خطأ ينشأ من التوحيد بين اللذة التي تظهر نتيجة

لإشباع رغبة معينة وبين موضوع تلك الرغبة، في حين أن الخير الحق هو الذي يعمل على اتساع حياة الإنسان وتعميقها، وهو لذلك - حتى في أكثر صوره أولية، لا بد أن يكون خيراً إجتماعياً، وحتى خير الأسرة هو خير من هذا القبيل، والفرد الذي يكرّس نفسه لمثل هذا الخير يرتفع فوق ذاته الجزئية ويوجد نفسه مع ذات أشد اتساعاً وأكثر دواماً، إن مبدأ الكلية في طبيعة الإنسان هو مصدر فكرة الخير الدائم الذي لا يخص شخصاً بعينه، وإنما هو خير إجتماعي، لا توجد فيه تفرقة بين خير الذات وخير الآخرين، فهو يتجسد في أنماط الحياة وتنظيمات المجتمع التي إذا دعمها الفرد وجد فيها خيره الحق وأصبح على استعداد لمقاومة إغراءات اللذة: "الإنسان كموجود يعيش في مجتمع، ويشارك في حياة الآخرين، ويندمج في وجود الأسرة أو الأمة، أو الدولة أو الكنيسة ٠ فإنه يستطيع أن يدعم ذاته بفكرة وجوده الدائم التي تتضايف معها فكرة الخير الدائم"، وأدنى صورة للاهتمام بالخير المشترك هو العناية بالحاجات المادية للأسرة، ومن هذا الأصل المتواضع لحب الخير للناس تتطور بالتدريج فكرة الخير للبشر جميعاً، فالأخيرة موجودة ضمناً في الأولى، والجذور المشتركة لكليهما تكمن في فكرة الخير الاجتماعي الذي يحقق للفرد وحدته مع الآخرين عندما يعمل على تحقيقه، هناك مبدأ يعمل، بالفعل، في الأنشطة التي تتجه نحو تزويد الأسرة بمطالبها المادية يتحقق فيه التطور الكامل للحياة الفاضلة المتعاونة التي يعيشها البشر كأعضاء في مجتمع روحي واحد، وتطور المثل الأعلى يعني الاتساع التدريجي لدائرة البشر الذين يعترفون بالالتزام المتبادل، والتعين التدريجي لمضمون الغاية الأخلاقية والانتقال من الإيمان بأن خيرنا الخاص يكمن في حيازة الأشياء الخارجية، إلى الإيمان بأن الخير الوحيد الحقيقي هو أن تكون فاضلاً: "وأن مسار أحدهما يكمل مسار الآخر، ذلك لأن الخير الوحيد الذي لا تتنازع الاهتمامات في السعي إليه، الخير الوحيد المشترك بين الناس جميعاً، والذي

يمكن أن يسعى إليه الجميع هو ما تعترف الإرادة الكلية أنه خير، الميل الكامن في كل إنسان لتحقيق أفضل وأعظم ما في البشرية، في شخصه، وفي أشخاص الآخرين، الاقتناع بجماعية الخير للناس جميعاً، وهو ما لا يمكن أن ينسجم أبداً مع أفكارنا الشائعة عما هو خير"[١].

ويجد التعيين التدريجي لفكرة الخير الحق تعبيراً عنه في المعايير التي نقبلها للفضائل والواجبات، لقد سار البشر، بدرجات متفاوتة، من الفكرة التي تقول إنَّ الخير البشري يعتمد على حيازة الأشياء الخارجية متقدمين نحو الفكرة التي تقول إن خيرهم الحقيقي يكمن في "تحقيق ما تؤهله لهم قدراتهم البشرية، وليس في زيادة الأشياء الطيبة من الخارج..."، ولقد كان لمثل هذا التغير في المثل الأعلى أثره، فقد انعكس على الجدارة الاجتماعية، فلم تعد الفضائل والواجبات تقدر بالرجوع إلى نتائجها الخارجية، وإنما بغايتها المطلقة، أعني كمال الشخصية، وأصبح الإنسان يعترف تدريجياً بأن عادات الإرادة تكون فاضلة كلما اتجهت نحو تنمية التطور البشري، والعمل على أن يكون الأفراد والمجتمع يعيشون فيه أكثر إكتمالاً، وعندما وصلنا إلى عصر التفكير الفلسفي راحت الجهود تبذل لتحديد الغايات الرئيسية من النشاط البشري وردها إلى الوحدة فظهرت - منذ عصر سقراط، وتلاميذه، نظرية الفضائل والواجبات التي أثّرت بعمق في أوروبا الحديثة، فقد جاهدوا لإظهار أن الفضائل المختلفة هي أشكال من فضيلة عليا واحدة يعتمد بعضها مع بعض هي الرغبة في أن تكون فاضلاً، ولم يخترع فلاسفة الإغريق بالطبع هذه الفضائل لكنهم أبرزوا فحسب مبدأ السلوك الذي ينبغي أن يسير عليه المواطن الصالح، والذي يعمل على إرشاده وتوجيهه طوال حياته: ولا شك

---

(١) ت. هـ. جرين، "مقدمة إلى علم الأخلاق"، ص٢٦٢.

أن الأهمية العملية لجهودهم كانت هائلة لأن السلوك الفاضل الذي يتم مع وعي واضح للغاية التي يتجه نحوها يمثل مستوى أعلى من الأفعال الخيّرة الغريزية، وتصور الخير الذي ورثناه عن فلاسفة الإغريق لم يتوقف عن أن يكون سلبياً ومشروعاً: "عندما نسأل أنفسنا ما هي الأشكال الجوهرية التي لا بد لإرادة الخير الحق (وهي نفسها الرغبة في أن تكون فاصلاً) أن تظهر فيها - فإن إجابتنا لا بد ان تتبع الخطوك العلمية لتصنيف اليونان للفضائل، أنها إرادة أن تعرف ما هو حق، وأن تعمل ما جميل وأن تتحمل الألم والخوف، وأن تقاوم إغراءات اللذة (أو أن تكون شجاعاً ومعتدلاً)، وإنْ لم يكن ذلك كما قال الإغريق في خدمة الدولة فهو في سبيل الاهتمام ببعض أشكال المجتمع البشري، وأن تأخذ لنفسك وتعطي للآخرين، من بين تلك الأمور التي يسمح لك أن تأخذها، وأن تعطيها لا الأمور التي تميل إليها، بل الأمور الواجبة عليك"[(١)].

ويكمن الفرق بين معايير اليونان للفضيلة والمعايير الحديثة، أساساً فيما يلي:

إن الغاية بالنسبة لنا أصبحت أكثر اتساعاً وشمولاً، ونتيجة لذلك فقد أصبحت متطلبات الحياة الفاضلة أكثر تعدداً وأشد دقة، وسوف يتضح ذلك إذا ما قارنا الأفكار الحديثة عن الشجاعة والاعتدال بأفكار أرسطو[(٢)].

(١) المرجع السابق، ص٢٦٧.

(٢) كان هيجل يعتقد أن الشجاعة تنطوي على طبيعة جدلية، إذ إنها تحوي في جوفها تناقضاً واضحاً، فهي السمة الحقيقية لحرية المواطن ووجوده، لكنها في الوقت ذاته تضحية بهذا الوجود، كما أنها تمثل الدرجة العليا من الوجود الذاتي أو البقاء الفردي، لكنها تعبر عن مدى ضآلة الفرد وصغر حجمه فهو مجرد "جزئية" صغيرة في عجلة كبيرة هي تنظيم الدولة كما أنها، من ناحية أخرى تعبير عن إذعان أو طاعة عمياء أو نبذ للآراء الشخصية، لكنها تمثل في الوقت نفسه أعلى ألوان القرارات التي يتخذها المرء حين يتخذ قراراً بإنهاء وجوده، راجع في ذلك: د. إمام عبدالفتاح إمام، "دراسات هيجلية"، دار التنوير/ بيروت.

لقد فهم المعلم الأول من كلمتي "الثبات والجلد" استعداد الجندي للموت في المعركة من أجل بلاده ولأول وهلة لا يتضح على الإطلاق أن هناك هوية بين هذه الفضيلة وبين ما يفعله الرجل المحسن أو من يحب الخير للناس من تقديم الخدمات للضعاف والعجزة والمحتاجين دون أن يلحظه أحد أو ينال جزاء، ولكن لو تأملنا الموقفين بإمعان، لوجدنا أنهما يُعبّران من حيث المبدأ عن موقف واحد، فالمقاتل والمحسن يكرّس كل منهما نفسه لغاية نبيلة، ويبذل الجهد لبلوغ هذه الغاية، مقاوماً الألم والخوف، والفرق بينهما هو أن ميدان نشاط الجندي ضيق ومحدود، وواجبه من نوع جزئي فقط، أما المحسن فهو يهب حياته، بطرق لا تحصى، لخدمة البشر ممن يعيشون في حالة متواضعة أو في أوضاع متدنية ممن لم يكن الإغريق يعترفون بوجود واجبات نحوهم على الإطلاق.

أما فضيلة العفة أو الاعتدل فقد أطلقها أرسطو على سيطرة المرء على شهواته الحيوانية وعلى الأفكار المحض للذات أو نبذ اللذات التي تلازم إشباع الشهوات الحيوانية، وهذا الموقف تتطلبه حياة المواطن الصالح، فإذا أدّى المرء خدمة للدولة، وإذا أريد له أن يكون عضواً فعالاً في المجتمع، فلا بد أن لا تنشغل إرادته أو انتباهه أكثر مما ينبغي بالرغبة في طلب اللذة، بل لا بد أن يشغله شيء أعلى من خيره الفردي الخاص، غير أن القيمة الأخلاقية هي شيء أعلى من مجرد إنكار الذات أو رفض اللذات، ما لم يكن هذا الإنكار متجهاً نحو خير أعلى من خير الفرد الخاص. ومن ثم، فإن فضيلة العفة أو الاعتدال كما فهمها أرسطو هي نفسها الفضيلة الحديثة، وإنْ كانت الأخيرة أكثر اتساعاً وأشد شمولاً من فضيلة رفض اللذات، فهي توظف اللذات السابقة من كل نوع - وليست الشهوانية الحيوانية فحسب - في خدمة الإنسانية. فالتضحية بالنفس عند المواطن المسيحي الذي يعترف بالواجبات تجه الإنسانية ككل، لا تقتصر على المجتمع الضيق الذي ينتمي إليه إنتماءً

مباشراً، كما أنها تتمثل في الجهود التي يبذلها للارتفاع بمستوى المقهورين والبائسين والمحتاجين فهو هنا يمارس إنكار الذات على نطاق لم يفكر فيه أحد في العصور القديمة، لقد كان تحقيق الطبيعة البشرية على أكمل وجه هو المثل الأعلى عند اليونان، لكن هذا المثل الأعلى يقتصر على القلة المتميزة فحسب (وهم المواطنون الاثينيون أصحاب الامتيازات الخاصة)، وكان يمكن بلوغه عن طريق استعباد الجماهير الغفيرة التي لا تتمتع بأية امتيازات: كالأجانب والعبيد والنساء... إلخ. أما التصوّر المسيحي للأخوة الإنسانية فقد أزال الامتيازات المصطنعة بين البشر، بين إنسان وإنسان[1]. ونتيجة لذلك، فقد أصبح المثل الأعلى الذي ينبغي السعي لتحقيقه في يومنا الراهن هو التطوير الكامل لشخصية كل موجود بشري، ولقد ظهر أن هناك شروطاً ضرورية لتحقيق مثل هذا المثل الأعلى منها التضحية المستمرة بالذات، وعلى حين أن إنكار الذات هو في جوهره نفس فضيلة العفة عند أرسطو، فإنه يمارس الآن على نطاق أوسع لتنمية المثل الأعلى، وعلى نحو أكثر شمولاً مما كان عند اليونان.

إنّ التصور الأفلاطوني والأرسطي للفضيلة الذي يتصورها على أنها إرادة الإنسان الفاضل، وهي إرادة موجهة لكمال الطبيعة البشرية هو في جوهره تصور سليم ومشروع في كل زمان ومكان. أما نقصه أو عيبه فهو يكمن في تطبيقه العيني، ذلك لأن فكرة الأخوة البشرية لم يكن لها معنى عندهما، كما أن مجال الفضائل كان - نتيجة لذلك - محدوداً إلى أقصى حد. أما العصر الحديث، فهو ينظر إلى الناس جميعاً على أنهم متساوون وجديرون أن يخدم بعضهم بعضاً. ومن ثم أصبحت متطلباتنا أكثر تنوعاً وأشد شمولاً، ولقد مهَّد جهد الفلاسفة، مع الغزو الروماني، إلى جانب تأثير المسيحية - مهَّد

(١) ليس هذا صحيحاً بإطلاق فقد ظل الرق قائماً ومعترفاً به من ناحية، كما ظل "استعباد النساء" قائماً أيضاً، ولقد بدأت الدعوة إلى إلغاء الرق مع الثورة الفرنسية، وفلاسفتها ثم تلاها الدعوة إلى تحرير المرأة!

ذلك كله الطريق أمام فكرة الأخوة الإنسانية. وبتأثير هذه الفكرة:

"أصبح من الممكن تصوّر الخير على نحو أشد وضوحاً، لا كشيء يمكن أن يكتسبه الفرد الواحد أو مجموعة من البشر أو يستمتعون به وهم يستبعدون الآخرين، بل كنشاط روحي يمكن أن يشارك فيه الجميع، ولا بد أن يشارك فيه الجميع، لو أنه ارتفع إلى مستوى التحقيق الكامل لملكات النفس البشرية".

والواقع أن الفعل لكي يكون فاضلاً تماماً، فإنه لا يكفي أن يؤدي إلى نتائج مرغوب فيها، بل لا بد أن يصدر عن أنبل البواعث، والنتيجة التي لا بد أن نأخذها في الاعتبار ليس مقدار اللذة الناتجة عن الفعل، وإنما الحد الذي يحقق الكمال البشري ويدعمه، فذلك هو وحده الخير بالمعنى الكامل الذي يعمل من منظور المساهمة في خير البشرية، ونحن في حكمنا على أفعال الآخرين كثيراً ما نحصر أنفسنا في نتائج هذه الأفعال فحسب، لكن في تقديرنا لقيمة سلوكنا، فإن من واجبنا أن نقارن البواعث التي نشأ عنها هذا السلوك بالمثل الأعلى للفضيلة، بحيث لا نقنع بأي شيء تمّ عمله لا يكون هذا المثل الأعلى هو المبدأ المحدد له.. "إن مقارنة ممارساتنا الخاصة كما نعرفها من داخل أنفسنا في علاقتها بالبواعث وبالشخصية التي تعبر عنها بأن نقارنها بالمثل الأعلى للفضيلة هو المنبع الذي تجدد منه الأخلاق حياتها على الدوام" والإخلاص للمثل الأعلى للخير، والجهد المتروي لجعل سلوكنا يتطابق معه، يرفع المجتمع، كما يرفع الفرد على حد سواء، إلى مستوى أعلى، إن أصل الممارسات الأخلاقية الشائعة إنما تُنسب إلى عمل نفس الروح ذي الضمير الذي كان قائماً في الماضي. هناك طريق أكثر امتيازاً أمام الرجل الفاضل الذي يجاهد ليحمل من بواعث عليا - أكثر من الطرق المألوفة التي تفرض نفسها باستمرار: "فهو مثله مثل القاضي الذي يضع باستمرار قانوناً جديداً كتأويل يزعمه لقانون قديم أو يستخلص معنى أعلى من قواعد إجتماعية معترف

بها، ويضفي حقيقة واقعية على بعض المتطلبات التي كانت حتى ذلك الوقت ضمنية فحسب". وروح الإخلاص هذه للمثل الأعلى رغم أنها لا تعطينا بذاتها معرفة بالنتائج المحتملة للسلوك فإنها سوف تحول نتائج عصر التنوير العقلية، والاكتشافات العلمية، فتحسب في طريق الإسهام في الكمال الإنساني". وبعيداً عن كل هذا الضمير الحي، فإن الإسهامات الأخلاقية للحياة، لها قيمة ذاتية، وهي ليست مشتقة من أي من نتائجها.

وعلى الرغم من أن نظرية المثل الأعلى الأخلاقي سليمة، فإنها لا يمكن أن تحل محل الضمير الحي: "فليس ثمة فيلسوف قادر على تزويدنا بدينامية أخلاقية"، إن الإرشاد السليم لتنظيم السلوك يمكن أن ينبع فقط من الإخلاص الجاد والمثمر لما هو خير ونبيل، وهكذا تصبح الخدمة التي تقدمها فلسفة الأخلاق خدمة سليمة اساساً، فهي لا تعلمنا ما الذي نفعله، وإنما كيف نتجنب المواقف المحيّرة التي تنشأ من الصراع بين القواعد المفترض تطبيقها على نحو كلي أو أخطار النزعة الشكلية على الأخلاق التي تنتج عن النظريات الناقصة. إنّ هذه الصور لا يمكن الدفاع عنها إذا ما أخذت بعرفيتها، فإن الحقائق التي ترمز لها عرضة لأن تطرح معها في العراء، فالفلسفة تميز بين الجوهر والصورة، بين النواة والقشرة، وتنبهنا إلى أن مشروعية الأفكار لا تتأثر بعدم كفاية الصور التي تعبر فيها عن نفسها. وفي حالات الارتباك الحقيقي للضمير حيث تبدو القوانين الأخلاقية ذات المشروعية المتساوية في حالة صراع، يظهر أنه لا توجد قاعدة جزئية، بما أنها ترتبط بظروف وشروط خاصة، تصلح أن تكون ملزمة على نحو غير مشروط. إن القانون الأساسي الواحد هو ما ينبغي أن نبحث عنه لكي نحقق أنفسنا بالفعل على نحو مثالي، وأياً ما كان نمط الفعل الذي يحرمه هذا القانون في موقف معين فهو قاعدة الفعل في هذا الموقف، وفي مجموعة جزئية معينة من الظروف، لا يمكن أن يكون هناك إلا واجب واحد، ومن ثم فالصراع بين الواجبات محال، أما ماذا

يكون هذا الواجب فنحن بصفة عامة نتعلمه من أخلاق العرف.

الفكرة الأساسية في نظرية الأخلاق عند جرين هي أن الإنسان هو ما عليه بفضل اتصال الذات مع الروح اللامتناهي، والقول بأن هذا الاتصال الذاتي هو مصدر فكرة الحياة الكاملة التي ينبغي أن نكرّس لتحقيقها كل طاقات الإنسان الخير، وأن من المستحيل إحراز أي تقدم نحو بلوغ مثل هذه الحياة بغير توحيد حياة الفرد مع حياة الكل التي تنشأ منها الواجبات الجزئية.

سابعاً: الفلسفة السياسية

يرى بعض الباحثين أن محاضرات "جرين" عن الإلزام السياسي[١] تشكل، إلى حد ما، شرحاً توضيحياً لكتابه "مقدمة إلى علم الأخلاق" [٢]، فقد كان هدف جرين من هذا الكتاب المهم عن الفلسفة السياسية بحث طبيعة الغرض الأخلاقي، عن طريق القوانين التي تحدد حقوق الناس وواجباتهم التي تفرضها عليهم الدولة، والنتيجة الرئيسية التي وصل إليها هي أن للقوانين والمؤسسات في المجتمع ما يبررها بمقدار ما تُسهم في تحقيق وممارسة القدرات الأخلاقية لأعضاء المجتمع. والمبدآن اللذان لا بد من وضعهما في الاعتبار عند نقد القانون هما:

(أ) أن الأفعال الخارجية هي وحدها التي يمكن أن تكون مادة للإلزام السياسي.

(ب) أن معيار الحكم على القوانين هو الغاية الأخلاقية، إذ لا بد أن يكون

---

(١) ألقى جرين مجموعة من المحاضرات عن الفلسفة الخلقية في الفصل الدراسي الصيفي عام ١٨٧٨ ثم ألقى سلسلة من المحاضرات عن "نظرية الواجب" في الفصول الثلاثة التالية، وعقب ذلك ألقى جرين مجموعة محاضرت عن "أصول الإلزام السياسي والفضائل الاجتماعية" ابتداءً من أكتوبر عام ١٨٧٩ في باليول كوليج في جامعة أكسفورد، وكذلك في عام ١٨٨٠ - فجاءت هذه المحاضرات الأخيرة بمثابة الشرح التوضيحي للفلسفة الخلقية، وهي التي نُشرت بعد وفاة جرين تحت عنوان "مقدمة في علم الأخلاق"، ولقد نشرت هذه المحاضرات مع محاضراته عن "الحرية" في مجلد واحد كتب مقدمته برنارد بوزانكت عام ١٨٩٥ وقد أعيد طبعه إحدى عشرة مرة من ١٩٠١ حتى عام ١٩٥٠. قارن:

P.T.H. Green, Lectures on the principle of political obligation and other writings, ed., by: Paul Harris, Cambridge University Press, 1986.

(٢) راجع كتاب: هيرلال هالدر، "الهيجلية الجديدة"، ص٥٧.

الهدف من هذه القوانين تعزيز هذه الغاية. والفعل، لكي يكون أخلاقياً، لا بد أن يصدر بالطبع عن أفضل البواعث، لكن ليس من وظيفة الدولة أن تفحص بواعث الناس، إذ إن مهمتها أن تساعدهم على القيام بأفعال معينة، وأن تمنعهم من القيام بأفعال أخرى، وذلك ضروري لتحقيق الغاية الأخلاقية للمجتمع، ويمكن للقانون أن يتدبر فحسب قصد الفعل، أما مثله الأعلى فهو إزالة العقبات، وخلق الظروف المناسبة لإنجاز الأفعال التي تتجه نحو تحقيق هذه الغاية الأخلاقية، لكن هذه الأفعال لا بد أن تكون تلقائية، ولا يمكن أن تكون محظورة بطريقة مشروعة، فلا يمكن لأي إنسان أن يكون فاضلاً بقانون يصدره البرلمان، فما يمكن فرضه على الناس هو الفعل الخارجي، أما الفعل الذي يشرعه القانون فهو ليس فعلاً أخلاقياً، لكن الفعل الأخلاقي لا يمكن أن يكون كذلك ما لم يكن مشروعاً، أعني متفقاً مع القوانين، أعني أنه ينبغي أن لا يكون هناك اي انتهاك للقانون يقع داخل نطاق إهتمامات الأخلاق ذاتها. فالخير الأخلاقي هو أساساً خير مشترك، ولا يمكن أن يتحقق إلا بمقدار ما يعيش الناس حياة تعاون مشترك، وبتعاون أعضاء المجتمع السياسي بعضهم مع بعض، وواجب الدولة هو: "تأمين ظروف الحياة التي تجعل الأخلاق ممكنة..." وحق مواطنيها أن يكونوا أحراراً، لا بمعنى أن يفعلوا ما يحلو لهم، بل أحراراً في ممارسة قدراتهم لكي يساهموا في الصالح العام أو الخير المشترك، ومن ثم فحقوق الناس متضايفة مع واجبهم الأساسي الوحيد في السعي نحو تحقيق الخير المشترك أو الصالح العام، وليس لهم وجود بمعزل عنه، فهذه الحقوق تنشأ عن عضويتهم في الدولة، وليس لأحد أي حق إلا من حيث (١) أنه عضو في المجتمع، (٢) وفي مجتمع يعترف فيه الأعضاء بالصالح العام على أنه مثلهم الأعلى، وأن ذلك هو ما ينبغي أن يكون المثل الأعلى لكل منهم"[١].

(1) T. H. Green: The Principles of Political obligation, p.25.

(١) الحقوق الطبيعية:

تأثرت مناقشات طويلة بين الفلاسفة حول "الحقوق الطبيعية" للإنسان، زادت حدتها بعد أن نشر توماس هوبز كتابه "التنين" عام ١٦٥١، وقام بتعريف الحق الطبيعي بأنه "الحرية الممنوحة لكل إنسان لإستخدام قواه الخاصة، وبالتالي حريته في أن يفعل أي شيء يكون في تقديره، أو أن يتصوره عقله، أنه أنسب الوسائل لتحقيق هذه الغاية.."[١].

ولقد ناقشس "جرين" النظريات السياسية عند اسبينوزا أولا ثم هوبز ثانياً، ورأى أن الأساس فيهما واحد وهو افتراض وجود الأفراد بمعزل عن المجتمع، ويناضل كل فرد ضد الكل حتى أن الناس أصبحوا "أعداء بالطبيعة" وإن كان اسبينوزا أكثر اتساقاً في تصوره من هوبز، عندما ذهب إلى أن حقوق الفرد محدودة طالما أن قواه محدودة أيضاً[٢].

لكن بغض النظر عن الاختلاف بينهما، فإن النظرة التي تقول إنّ الناس كانوا يملكون "حقوقاً طبيعية" وهم في حالة غير اجتماعية (حالة الطبيعة) وأنهم لكي يستمتعوا بها دخلوا في عقد اجتماعي لتشكيل المجتمع هي نظرة خاطئة من أساسها: "فالحق الطبيعي بوصفه حقاً في حالة الطبيعة التي ليست حالة المجتمع هو تناقض، فلا يمكن أن يكون هناك حق دون وعي بالصالح العام من جانب أعضاء المجتمع، وبدون ذلك قد تكون هناك قدرات معينة للأفراد، لكن الآخرين لا يعترفون بها كقوى أو قدرات يُسمح بممارستها، وليس ثمة أداء بمثل هذا الاعتراف، وبدون مثل هذا الاعتراف، أو الإدعاء

(١) قارن كتاب توماس هوبز: "فيلسوف العقلانية"، ص٣٣٢ - ٣٣٣، طبعة دار الثقافة، عام ١٩٨٥.

(2) T. H. Green: The Principles of Political obligation, p.39.

بالاعتراف لا يمكن أن يكون هناك أي حق"[١]... ونتيجة الفكرة التي تقول إنه كان للأفراد حقوق في حالة الطبيعة: "يمكن أن نراها بوضوح في استهانة الفرد المتأصلة بالدولة، وفي الزعم بأن له حقوقاً في معارضة المجتمع بغض النظر عن تأديته لواجباته تجاه هذا المجتمع، وأن جميع السلطات القائمة هي كوابح وعوائق ضد حريته الطبيعية التي من حقه أن يتحداها طالما أمكن أن يكون في أمان..."[٢].

(٢) تأسيس الدولة:

إذا كان جرين يذهب إلى أن فلاسفة السياسة من أمثال هوكر، وجرويتوس، وهوبز، ولوك، وروسو - قد أخطأوا في اعتقادهم أن للإنسان حقوقاً طبيعية عندما كانوا "في حالة الطبيعة" أي بمعزل عن المجتمع، فقد وقعوا في رأيه، في خطأ مماثل عندما زعموا أن الدولة هي تجمع للأفراد تحت سلطة ما، ذلك لأن الدولة تفترض مقدماً وجود صور أخرى من المجتمع البشري، فلكي تكون هناك دولة لا بد أن يسبقها وجود الأسرة ثم مجموعة من الأسر يعترف أعضاؤها بحقوق بعضهم تجاه البعض الآخر، كما لا بد أن تكون هناك علاقات بين هذه الأسر، ثم لا بد أن القبائل التي تتألف من هذه الأسر تنشأ فيها حقوق يعترف بها الأفراد، ثم تظهر القوانين التي تُنظم هذه الحقوق، وتلك هي الحال التي نجدها مثلاً في نشأة الدولة اليونانية القديمة، وكذلك في روما في تاريخها المبكر"[٣].

ومن هنا يذهب "جرين" إلى أن الدولة هي أساساً نتاج للوعي الذاتي،

---

(1) T. H. Green Ibid., p.29.
(2) Ibid.
(3) Ibid., p.89 - 92.

وفي قوانينها ومؤسساتها تتجسد إرادة الناس، كما يتجسد العقل الجمعي، فالأفراد في الدولة بوصفهم أعضاء يمكن أن يعترفوا بحقوق بعضهم البعض ويحترموها، وهذه الحقوق هي القدرات التي بدون ممارستها لا يكون من الممكن لنا تنمية الصالح العام أو الخير المشترك، وتبرير هذه الحقوق لا يكون إلا من خلال استخدام القدرات التي تمكن الإنسان من حيث هو موجود أخلاقي من تأدية رسالته، ويمكن لهم كأعضاء في جسم حي أن يمارسوا قدراتهم وقواهم والقيام بالوظائف الضرورية لمواصلة الحياة بوصفهم عناصر مكونة لها، وكذلك بوصفهم مواطنين في الدولة يكون من الممكن للموجودات البشرية أن تكون لهم حقوق من الضروري ممارستها لبلوغ الغاية الأخلاقية. ومن ثم، فالدولة هي الافتراض المسبق لا مكان أن يعيش الأفراد كموجودات أخلاقية، فهي ليست سلطة تفرض على الأفراد، وتسيطر عليهم من الخارج، أن تصور الفرد في معارضة الدولة هو خُلف محال فهو أشبه بتصور اليد في معارضة الجسد، فالدولة عبارة عن وحدة عضوية تتألف من أشخاص لهم وعي ذاتي، وبمعزل عنها لا يكون لهم أعمال ولا حقوق.

ومن هنا، فإن الإجابة عن السؤال: لماذا ينبغي عليّ أن أخضع لسلطة الدولة؟ هي أنني في طاعتي للقوانين التي تفرضها عليّ الدولة، فأنا فقط أتوافق مع الشروط الضرورية لكي أعيش كموجود عاقل، وتعبر المؤسسات التي تنظم سلوك الإنسان من فكرة الخير المشترك أو الصالح العام، وفي هذه المؤسسات تتخذ الإرادة العامة هيئة الجد والشكل، وحضور هذه الفكرة في ذهن الإنسان، وليس الخوف، هو الذي يجعله يعترف بسلطة الدولة عليه. فالإرادة، لا القوة، هي أساس بناء الدولة، ولا شك أن القوة عنصر ضروري للسيادة، واستخدامها ضروري لقمع أولئك الذين يفتقرون إلى

مراعاة الصالح العام، كما أنها ضرورية، أحياناً، لدعم القانون والنظام، لكنها بذاتها ليست الرابطة في المجتمع. فما هو ضروري لوجود المجتمع السياسي "ليس مشاركة كل فرد في التصويت على القوانين التي يخضع لها، ولا أن يقبل تطبيقها على نفسه، بل أن يستحضر فكرة الخير المشترك (أو الصالح العام) التي يمكن لأي عضو في المجتمع أن يجعلها فكرته بقدر ما هو موجود عاقل..".

لا بد من التفرقة بين الخضوع السياسي وبين العبودية - ذلك لأن الخضوع الأول يضمن للفرد حقوقه ويقوم على إعترافه بأنه يتم من أجل خيره الأقصى، ولفكرة الخضوع السياسي وفكرة الأخلاق مصدر مشترك وهو "الاعتراف العقلي لمجموعة معينة من الموجودات البشرية، وقد يكون من أطفال لهم نفس الوالدين - بالصالح العالم على أنه صالحهم الخاص، وهم يتصورون أنه صالحهم سواء مال إليه أحدهم في لحظة معينة أم لا"[1]. وبسبب هذا المصدر المشترك فإن الخضوع السياسي والأخلاقي معاً، ينطويان على مقاومة الميول التي تعارض ما يتصور العقل أنه خير تام.

لكن ربما طرح سؤال هو: أليس القول، في هذه الحالة، بأن وجود الدولة يعتمد على إرادة الرعايا هو زعم لا مبرر له..؟ فكم عدد أولئك الأفراد الذين يمكن ان تقول إن إدراكهم لواقعة ان الدولة تقوم بتأمين الصالح العام ودعمه هو المبرر لولائهم لها؟ إن معظمنا يطيع أوامر الدولة ووصاياها لأننا لا نستطيع أن نفعل غير ذلك، صحيح أن الفكرة المجردة للصالح العام لا تنظم سلوك الجماهير الغفيرة من الناس التي تسير على هدى قواعد الحياة المتعارف عليها، وتدرك غريزياً أن المزاعم التي تضعها لنفسها مشروطة

---

(1) T. H. Green: Ibid., p.91.

باعترافها بمزاعم مماثلة للآخرين، غير أنه من خلال إطلاق التزامات الحياة اليومية يتحقق الصالح العام، والعلم بأن سلطة الدولة تؤمّن له ظروف الحياة المحترمة المتحضرة، يكفي لجعل المرء يخلص للدولة ويكن لها الولاء، لكن هناك شيئاً ضرورياً، كما أعتقد اليونان قديماً، هو أنه إذا أراد المرء أن يكون وطنياً مخلصاً فلا بد له أن يشارك مشاركة إيجابية في أعمال الدولة، وأن يكون له يد في صنع القوانين التي يطيعها.

لا يمكن ان ننكر أن مؤسسي الدول ومنظميها لم يترددوا في استخدام وسائل مشكوك فيها لتحقيق أهدافهم، كما انهم حققوا نجاحاً لا بسبب أنهم أنانيون، بل لأن تأسيس الدولة ارتبط بمثل أعلى كان الباعث على إنشائها، صحيح أن عيوبهم وخصوصياتهم لعبت دوراً في تأسيسها، لكنه دور ضئيل بالقياس إلى ما أنجزه من طريقها، إن نجاحهم يعود إلى "لياقتهم للعمل كأدوات، وللدوافع والأفكار التي ظفرت في السابق بالسيطرة على جماعة من البشر، ولتحقيقها كانت الظروف والوسائل مُعدّة بعيداً عن عمل أولئك الذين أصبحوا أدوات ملحوظة في تحقيقها".

وبسبب أنه لا بد أن يكون هناك سلطة عليا قاهرة لوجود الدولة، فقد افترض البعض خطأ أن الدولة تقوم على القوة، غير أن فاعلية القوة ترجع لا إلى استخدامها بما هي كذلك بل "طبقاً لقانون مكتوب أو متعارف عليه لصيانة الحقوق. إن اسم الدولة يطلق أفضل على مجتمع يسوده القانون، وتدعمه سلطة عليا، فالدولة ليست مجرد تجمع للأفراد تحت سيادة ما، وإنما هي كل منظم من البشر له روح مشترك، وغرض مشترك، إنها "تفترض مقدماً صوراً أخرى من التجمع ذات حقوق تنشأ منها، ولا توجد إلا كدعم وتأمين وإكمال لها" وتطور الدولة يحدث من خلال تمثل مجتمعات جديدة،

وبالتالي اتّساع رقعة الاهتمامات المشتركة، وخلق حقوق جديدة، ويمكن أن نقول إن القوة تسهم في تشكيل الدولة فحسب من حيث إن استخدامها يكون ضرورياً لصيانة الحقوق.

وترتبط حقوق الفرد بحقوق الأفراد الآخرين داخل الدولة، وتكون لهم هذه الحقوق بشرط أن ينظر كل منهم إلى الآخر ويعترف أنه موجود حر قادر على تحقيق ذاته، والفرد المنعزل عن المجتمع - إذا كانت هذه العزلة ممكنة - ليس له حقوق من أي نوع، فهو في استطاعته أن يطالب بممارسة قدراته بشرط اعترافه بمطالب الآخرين كأعضاء في الجماعة نفسها "وقد يكون من المناسب في تحليلنا لطبيعة الحق أن ننظر إليه من زاويتين فنعتبره من ناحية مطلباً للفرد ينشأ من طبيعته العاقلة بأن يمارس ملكة من ملكاته بحرية، ونعتبره من ناحية أخرى تسليماً من المجتمع بهذا المطلب، وهو سلطة أعطاها المجتمع للفرد ليضع هذا المطلب موضع التنفيذ"[١]. لكن هذين الجانبين يمكن فقط تمييز الواحد منهما عن الآخر، في حين أنهما وجهان لشيء واحد وليس لهما وجود منفصل.." فهما ليسا سوى وعي المرء بأنه يملك موضوعاً مشتركاً مع الآخرين، وهو صالحه عندما يعي انه صالح الآخرين، وهو صالح الآخرين عندما يكون صالحه، وهو لا يكون كذلك إلا عندما يعترف هو بهذا الوضع، كما يعترف به الآخرون.."[٢]. ومن ثم فليس للمواطن الحق في أن يسلك بطريقة مخالفة لسلوكه بوصفه عضواً في الدولة: "ليس للفرد أية حقوق تقوم على حقه في أن يفعل ما يشاء.."[٣].

---

(1) T. H. Green: op.cit.p.108.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p.20.

(٣) حق التمرد والعصيان:

كانت قضية التمرد والثورة على الحكم الظالم من القضايا التي ناقشها المفكرون السياسيون منذ عصر اليونان، وفي العصور الوسطى واحتدم النقاش خلال القرن السادس عشر... إلخ، واختلف المفكرون بصددها اختلافات واسعة المدى فمنهم مَنْ رأى وجوب الصبر والنصح، ومنهم مَنْ ذهب إلى ضرورة التمرّد والثورة واللجوء إلى القوة لقلب نظام الحكم... إلخ[١].

ولقد عالج "جرين" هذه القضية في سياق فلسفته السياسية: فتساءل إذا كان المواطن لا يحق له ان يسلك بطريقة مخالفة لسلوكه بوصفه عضواً في الدولة، فهل يعني ذلك أنه لا يجوز له أن يتمرد أو يثور على النظام السياسي للدولة..؟ وهل يعني ذلك أن التعارض أو الصدام مع الدولة لا يمكن الدفاع عنه أبداً؟ أينبغي علينا باستمرار أن نطيع قوانين الدولة مهما تكن ظالمة؟. المبدأ العام الذي ينبغي أن يكون في ذهننا عند الإجابة عن هذا السؤال هو أنه لا شيء ينبغي أن يقوم به المواطن مما يؤدي إلى قلب النظام الاجتماعي أو اضطرابه، ذلك النظام الذي يعتمد عليه وجود الحقوق. فالمواطن الذي يشعر أن هناك قانوناً ليس له ما يبرره، من حقه أن يبذل أقصى ما في وسعه لإصلاحه أو تعديله، أو أن يلجأ إلى الطرق الدستورية... وإلى أن يتم ذلك، فإن عليه أن يطيع هذا القانون، ولكن في الحالات التي يكون فيها الالتجاء إلى الوسائل المشروعة مستحيلاً، فقد تكون المقاومة، أحياناً، واجبة. غير أن هذه المقاومة ينبغي أن تكون من أجل الصالح العام الذي يمكن أن يقدره الضمير العام، وليس لصالح أي قطاع جزئي في المجتمع: إن مَنْ يقاوم الدولة عليه أن يسأل نفسه - بصدد النتيجة - هل هناك أية

(١) راجع في هذا الصدد كتابنا "الطاغية": دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي، ص١١٨ وما بعدها.

إصلاحات مأمولة يمكن ان تتم دون تدمير الدولة أو إسقاطها مما سيؤدي إلى إحداث الفوضى؟ إنّ العصيان أو التمرّد لا يكون ممكناً إلا في دولة لا رجاء في إصلاحها، فها هنا فقط يمكن أن يكون التمرّد واجباً.

وتعتمد الحقوق على الطبيعة الاجتماعية للإنسان: "والدولة هي صورة يتخذها المجتمع لدعم هذه الحقوق، وعلى الرغم من ان هناك حقوقاً لا تظهر إلى الوجود إلا مع تنظيم الدولة، فليست كل الحقوق من هذا القبيل، فهي بالطبع تفترض مقدماً وجود المجتمع، وإن كان يمكن أن توجد في غياب الدولة. وحق الحياة وحق الحرية هما نموذجان لمثل هذه الحقوق، ويربط جرين بينهما ربطاً وثيقاً حتى أنه يطلق عليهما أحياناً مصطلحاً واحداً هو الحق في أن تعيش حراً"، إذ لا يمكن الفصل بين حق الحياة وحق الحرية، فليس ثمة حق للحياة المحض أو مجرد الحياة، أو قل أنه لا قيمة ولا معنى للحياة بدون حرية، فلا حق للفرد في الحياة ما لم يكن له الحق في توجيهها" بإرادته. وإذا تساءلنا ما هو أساس هذا الحق؟ لكانت الإجابة هو أهلية المواطن لأن يكون عضواً في المجتمع، ذلك هو أساس هذا الحق أو هو الحق بالقوة. ويصبح حقاً بالفعل من خلال اعتراف المجتمع بأهلية هذا المواطن. وهو حق ينتمي إلى كل إنسان بفضل طبيعة البشرية"[1].

الأساس إذن، في حق الحياة وحق الحرية، هو أهلية الذات لتكون عضواً في المجتمع، واستعدادها لتقييد الإرادة والدخول في عملية التنظيم، عن طريق تصور الخير على أنه خير مشترك بينها وبين الآخرين" وعلى الرغم من أن هذا الحق ينتمي إلى الانسان من حيث هو إنسان، فإنه لم يعترف به في البداية إلا داخل حدود مجتمع معين، وتحت تأثير القانون الروماني، والمذهب

(1) T.H. Green: Ibid., p.117 - 118.

الرواقي، والنظرية المسيحية عن الأخاء بين البشر، وأزيلت كل الحدود التعسفية بالتدريج، وتم الاعتراف بحق كل إنسان في الحياة الحرة، وإن كان لا يزال هناك اعتراف ضئيل بما ينطوي عليه هذا الحق. فالإنسان حر لا في أن يفعل ما يشاء، وإنما هو حر في إنجاز عمل معين داخل التنظيم الاجتماعي وفي الإسهام بنصيب ما في النتائج العامة، وكانت نتيجة الاعتراف بحق كل موجود بشيء في الحياة والحرية أن أصبح في استطاعته أن يقوم بخدمة البشرية، وأن يحقق غاية هي هدف حياته بقدر ما هي هدف رفاقه.

(٤) سلب الحقوق:

إذا كانت حقوق المواطن في الدولة أساسية، لا سيما حق الحياة وحق الحرية، فإنه يمكن سلب هذه الحقوق في حالتين هما:

(أ) حالة الحرب.

(ب) حالة العقاب.

ويمكن أن نسوق كلمة موجزة عن هاتين الحالتين على النحو التالي:

(أ) الحرب:

يمكن لحق الحياة وحق الحرية أن يُسلبا في حالة الحرب، ولهذا السبب كانت الحرب شراً، غير أن الحرب لا تعني ارتكاب جريمة القتل التي هي عبارة عن قتل بسوء نية للشخص المقتول للحصول على ميزات خاصة، لكنها لا تزال تمثل انتهاكاً لحق الحياة، ولهذا فإن إزكاء نيران الحرب جريمة في حق البشرية. وقد يقال إنّ الحرب قد تكون، أحياناً، الوسيلة الوحيدة الممكنة للمحافظة على وجود الدولة وسلامتها، وعندما يكون الأمر كذلك، فإن حق الحياة لمواطنيها يبطله الواجب الأسمى الذي هو صيانة الشروط الضرورية لحياة صالحة وكريمة، لكن على الرغم من أن الدولة التي تشن حرباً دفاعية قد تنجو من اللوم، فإن جريمتها تظل قائمة، وإنْ كانت قد

تحولت فحسب إلى أولئك المسؤولين عن اندلاعها، إذ إن مثل هذه الوسيلة لدعم الحرية القومية (عن طريق الحرب) سوف يبرز فحسب إلى أي مدى من الإنحطاط الأخلاقي وصلت البشرية. فالحرب لا تنشأ بسبب وجود الدول ذات السيادة، وإنما لأنها ليست مؤسسة تأسيساً أخلاقياً كما ينبغي أن تكون. "الدولة مؤسسة تصون جميع الحقوق على نحو متناغم، وفيها تلعب جميع القدرات التي نشأت عنها الحقوق دورها الحر الذي مُنح لها". وبمقدار ما تكون الدولة صادقة مع غايتها، فإنها لا تفعل شيئاً يتعلق بمصالحها الخاصة ويتعارض مع مصالح الدول الأخرى "فلا شيء هناك اسمه الصراع الحتمي بين الدول"، فكلما نُظِّمت الدولة تنظيماً يتلاءم مع تحقيق غاياتها عظمت الرابطة بين البشر - نتيجة لذلك - في مختلف الأمم، وازدادت الآمال في إلغاء الحروب. صحيح أن الحرب تعمل على إظهار روح الوطنية، والتضحية بالنفس لكن إلى أن تستنفد جميع الطرق التي يمكن أن نستخدم فيها الطبيعة لخدمة البشر، وإلى أن ينظم المجتمع على نحو يسمح لقدرات الفرد أن تنمو في نطاق حر، فلن تكون ثمة حاجة إلى الالتجاء إلى الحرب، لكي نبحث عن مجال تظهر فيه الوطنية نفسها".

(ب) العقاب:

وكذلك يمكن لحق الحياة أو الحرية أن يُنتهك بسبب العقاب، ويعتمد تبرير العقاب على القول بأن حق الناس في الحياة والعمل داخل المجتمع، ينشأ من أحقيتهم في تحقيق أنفسهم بالإسهام في الرخاء الاجتماعي وحاجتهم إلى الحماية من الاعتداء على هذا الحق. ومن ثم، فالعقاب قصاص بمعنى أنه رد فعل من المجتمع ضد الخطأ الذي ارتكب عندما انتهكت حقوق أعضائه.

لكنه كذلك إصلاح وردع[١]. فالعقاب لازم لإقامة العدل، وصيانة الحقوق الأصلية، ولا بد للشخص الذي نعاقبه أن يعرف ما هي هذه الحقوق، وعندما يتحقق ذلك فسوف يدرك المجرم أن العقاب هو مُحصلة سلوكه. وفضلاً عن ذلك، فإن العقاب يميل أيضاً نحو منع انتهاك الحقوق خلال تداعي الأخطاء في أذهان الناس.

وأخيراً، ينبغي أن يكون العقاب إصلاحياً، ولا نعني بذلك أن تسعى الدولة إلى إصلاح شخصية المجرم الأخلاقية، فذلك عمل يجاوز قدراتها، وإنما المقصود هو أن يوضع في الحسبان علاج المجرم من عاداته الإجرامية كوسيلة لحماية الحقوق، وينبغي علينا أن لا ننسى أن المجرم - إلا في حالات نادرة - لا يصبح عاجزاً إلى الأبد عن ممارسة الحقوق، ولهذا لا بد أن يكون العقاب من النوع الذي يجعله صالحاً لاستردادها.

ويزداد الاعتراف بقدسية الحياة البشرية يوماً بعد يوم. فمن المتفق عليه عموماً في هذه الأيام، أن حق الإنسان في الحياة الحرة ينبغي عدم التدخل فيه، وما يبرر هذا الحق هو قدرة البشر على تقييد أفعالهم بفكرة الصالح العام. لكن لما كانت هذه القدرة أخلاقية، فإن تطورها لا يمكن أن يتأثر بأوامر أو قوانين تُفرض عليهم مهما تكن شرعية، فلا يمكن إنجاز هذه الغاية إلا

(١) ها هنا تختلف فكرة "جرين" في تصور العقاب عن فكرة هيجل الذي كان يرى أن ماهية العقاب هي الجزاء لا للردع ولا الإصلاح، وهي فكرة عقلية خالصة تقوم على أساس أن الجريمة سلب للحق بما هو كذلك، فالمجرم لا يعترف بالحق على الإطلاق بل هو يلغيه تماماً، ولما كان الحق مبني أساساً على العقل فهو يسلب الطابع الذي يجعله موجوداً عاقلاً ثم تأتي الجريمة لتكون سلباً لهذا السلب واستعادة للحق من جديد، فالمجرم وهو يقاسي من العقاب إنما يشرب من الكأس نفسه، وبالتالي فهو يستحق العقاب من أجل ذاته هو: أولاً كموجود عاقل حتى نرد إليه اعتباره بوصفه موجوداً له حقوق، وثانياً من أجل ضحيته، وفكرة هيجل في الواقع مبنية على أساس فكرة كانط، راجع في ذلك: "أصول فلسفة الحق لهيجل"، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

إذا تصرف البشر بتلقائية، وفي ذهنهم المصالح الاجتماعية، وكل ما تستطيع الدولة أن تفعله هو إزالة العقبات التي تعترض تكوين المواطن الصالح، ومن السهل عليها أن تفعل في هذا الاتجاه أكثر مما حاولت القيام به حتى الآن.

ويذهب "جرين" إلى أنه إذا كانت الدولة مؤسسة غايتها تطوير مواطنيها إلى أقصى درجة ممكنة، ألسنا نضع حداً تعسفياً لأفعالها عندما نقول إن غرض هذه المؤسسة هو فقط إزالة العقبات؟ إنّ الكثير مما يسمى بالتشريع الاجتماعي، يدافع عنه "جرين" على أساس أنه ضروري لخلق وإتاحة ظروف مقبولة لحياة أخلاقية حرة. لكنه "يعارض أي إرغام مباشر للسلوك الخارجي الذي ينبغي أن ينبع من المصالح الاجتماعية بواسطة التلويح بالعقاب "أن يكون الافتراض بأن ما يفرضه القانون لا يمكن أن يتم بطريقة تلقائية - افتراض صحيح؟ إنّ المواطن الصالح يؤدي واجبات وظيفته بحرية وتلقائية، بغض النظر عما إذا كانت القوانين تأمر به أم لا، وعنده أنه لا وجود لعنصر الأرقام فلو طلبت الدولة من مواطنيها الخدمة في الجيش، فإن ذلك لا يستلزم بالضرورة أنهم لا يستطيعون تأدية الخدمة العسكرية بتلقائية وغبطة، لأن القانون والحرية لا يعارض كل منهما الآخر، فما يعارضه القانون هو الإباحية أو إساءة استخدام الحرية. أما القوانين العقلانية فهي تجسيد خارجي للحرية، وإذا ما التزم بها المرء فإنه يلتزم بغايته الداخلية.. والحد الوحيد السليم لأعمال الدولة هو ما تفرضه الغاية من وجودها. ولذلك فهناك ما يبرر الإرغام بقوة القانون كلما كان ذلك ضرورياً لتحقيق قدرات المواطنين، لكن لا شيء غير ذلك، والواقع أنه على الرغم من أن "جرين" كان أول مفكر بريطاني يجعل التصورات السياسية عند أرسطو وهيجل تحمل صبغة طبيعية في إنجلترا، فإنه لا يزال يقع تحت تأثير المذهب الفردي الذي كان رائجاً في عصره.

ومع ذلك، فإن نظرية "جرين" السياسية تنطوي على ترياق فعال للمذهب الفردي إذ إن فكرتها الأساسية هي أن الأفراد وحقوقهم تصبح تجريدات لا معنى لها إذا ما انفصلت عن الكل الذي تنتمي إليه. فالحقوق هي قدرات ينبغي صيانتها للناس وحماية ممارستها حتى يعملوا لتدعيم الصالح العام والخير الاجتماعي، فهي وسائل معترف بها لأداء الواجب نحو المجتمع، ومن ثم فالحق الوحيد الجوهري للإنسان هو حقه في أن يكون إنساناً فاضلاً، لقد ظل العالم لقرن ونصف تقريباً يسمع فقط عن حقوق الإنسان، أما القول بأنها تنشأ من واجباته نحو مجتمعه، فتلك هي الحقيقة الكبرى التي يؤكدها "جرين" ويؤدي تجاهل هذه الحقيقة إلى استهانة الفرد بالدولة وعدم احترامها. وغاية الإصلاح الاجتماعي والسياسي الأساسية هي تأدية الواجبات من خلال ممارسة الحقوق بطريقة سهلة، وعدم الظفر بالحقوق وحدها بدون الواجبات.

(٥) حق الملكية [١]:

ويرتبط حق الملكية بحق الحياة ارتباطاً وثيقاً، فالملكية هي وسيلة الحياة، وهي مُحصلة حيازة الأشياء بواسطة ذات دائمة تطالب بالتعبير الحر عن نفسها، وما يضع الإنسان إرادته عليه يصبح ملكاً له، ويعتمد وجود الملكية على الحيازة، واعتراف الآخرين بتلك الحيازة، إنّ الناس يجتمعون معاً لتعزيز

(١) الشخصية عند هيجل هي أساس الحق المجرد، ولهذا فإن الأمر المطلق هنا هو: "كن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً". أي كغاية لا كوسيلة. والسبب أن الشخصية الإنسانية وعي ذاتي تحدد نفسها بنفسها فهي الذات والموضوع في آن معاً، الأمر الذي لا يوجد في الأشياء، ولا عند الحيوان، ولذلك فليست لها حقوق وإنما تخضع لإرادة الأشخاص، وهكذا يكون للإنسان حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصاً بلغ وعياً ذاتياً لامتناهياً، ولهذا فإن من حق الإنسان أن يضع يده أو إرادته بلغة هيجل على الأشياء، وذلك هو حق الملكية، راجع: "أصول فلسفة الحق لهيجل..."، دار التنوير - بيروت.

المصالح التي تُسمى مشتركة، ويعترف كل منهم بالآخر على أنه موجود حر، وبنشاطهم الذي يسهمون به في تحقيق الصالح العام أو الخير المشترك يخلقون الملكية، ومن ثم فالملكية مؤسسة أخلاقية: "كجهاز دائم لتحقيق خطة الحياة، وللتعبير عما هو جميل، أو لتقدير الرغبات الخيرة" وحيازة الملكية هو الشرط الضروري لبلوغ الحياة الأخلاقية، ولما كان الناس لا يملكون قوى متساوية لفهم الطبيعة، أو لما كانت قدراتهم مختلفة، مؤهلاتهم مختلفة، فلا بد أن تكون الملكية غير متساوية، ومن ثم، فإن الفروق بين الأغنياء والفقراء، هي فروق تجب إزالتها، ووجود هذه الفروق لا يبرر إلغاء الملكية الخاصة، وإنما المبرر الوحيد للتدخل في الملكية هو استخدام حرية اكتساب الملكية وحيازتها بطريقة تعوق حرية الآخرين. وليس هناك مبرر على الإطلاق للظن بأن زيادة ثروة إنسان ما سوف تعني إنخفاض ثروة الأخر، فالثروة قابلة لزيادة غير محدودة، وليس من الضروري أن يكون زيادة نصيب الفرد منها يعني الانتقاص من نصيب فرد آخر، والاستثناء الوحيد هو الأرض، فلما كانت مساحتها محدودة، فإن قصر حيازتها على قلة قد يعوق الآخرين عن إشباع مطالبهم، وواجب الدولة أن تراعي عدم ممارسة حق الملكية بطريقة تخلق ظروفاً غير مقبولة لتطوير الشخصية الأخلاقية.

والأسرة كمؤسسة اجتماعية - مثل اكتساب الملكية - تعود إلى جهود المرء لتحقيق إمكاناته الذاتية، وهي "تنطوي على تصور يقول إن خير المرء الذي يسعى إليه يشتمل على تصور خير الآخرين، ويرتبط به بواسطة العلاقات الجنسية أو العلاقات التي تنشأ عنها "وتكوين المنزل لا يكون إلا برضا متبادل بين الرجل والمرأة ليكونا شخصاً واحداً بحيث تندمج شخصيتهما المنعزلة في وحدة مشتركة. وبناءً على ذلك، يكون لكل منهما على الآخر مطالب متبادلة. ومن ثم فالزواج لا بد أن يكون واحدياً. وحق الزوج على زوجته، وحق الزوجة على زوجها هو حق في مواجهة الآخرين جميعاً" فهو حق المطالبة بسلوك معين من شخص معين، واستبعاد مطالبة الآخرين بهذا الحق في

الوقت ذاته"[١]. والزواج الواحدي، من ناحية أخرى، ضروري لإنجاب الأطفال من نفس الوالدين، ولا تكون التربية المنزلية ممكنة إلا إذا مارس الأب والأم معاً سلطة على أطفالهما، وما لم يحب الأطفال ويطيعوا الوالدين على حد سواء، والمثل الأعلى للحياة الزوجية هو أن مشاركة الزوج والزوجة ينبغي أن يكون من أجل الحياة، ومن ثم فلا ينبغي أن يكون حدودها اللذة الخالصة لكليهما، ومن هنا فينبغي على الدولة أن لا تجعل الطلاق وانحلال الزواج أمراً سهلاً أكثر ما ينبغي"[٢].

(1) T.H. Green: Ibid., p.179 - 180.
(2) H. Haldar: Neo - Hegelianism, p.70.

ثامناً: فلسفة الدين

فلسفة الدين عند "جرين" تنبع مباشرة من الميتافيزيقا، وهو يعبّر عنها بلغة جميلة في خطابات "شاهد على الله والإيمان"، وتسير خيوطها الرئيسية على النحو التالي:

الله هو الذات المثالية العليا، وإمكان تحققها هو غاية حياتنا الأخلاقية، ولا يعني ذلك أن الله هو مجرد مثلٍ أعلى فارغ فحسب، إذ لو صحّ ذلك لكان وجوداً بالقوة ولا يكون موجوداً بالفعل، فما هو ذات ناقصة جاهلة - من وجهة نظرنا - ليس سوى إمكان فحسب - إذا ما فهمناه فهماً سلبياً - أما الذات الواقعية الحقيقة فهي التي ينبغي أن ننظر إليها على أنها الشيء الوحيد الموجود بالفعل، والذي يدين بوجوده الفعلي إلى كونه هو نفسه الوجود بالقوة الواعدة التي يمكن أن نكونها: "النتيجة التي تبدو لأي إنسان يفهم عملية التطور هي أن الوجود المتطور هو الواقع الحقيقي، وهو في قابليته أن يصبح كذلك تستمد منه الذات التي تخضع للتطور طبيعتها الحقة" والله بوصفه ذات الإنسان المثالية، فإنه يتحد معها. "لكن ليس مع إنسانية مجردة أو الإنسانية مجتمعة، وإنما مع الإنسان الفرد". غير أن إثبات الهوية بين الله والإنسان لا يعني أنه لا يوجد اختلاف بينهما، فالهوية مستحيلة بدون الاختلاف طبقاً للمبدأ الهيجلي الشهير، فالطفل هو وجود بالقوة يصبح رجلاً بالفعل فيما بعد، ومعنى ذلك أنه إمكان أن يصبح الطفل رجلاً ناضجاً، فالطفل إذن متحد بطريقة ما مع الرجل الناضج، لكن ذلك لا يعني أن الطفل هو نفسه الرجل الناضج، فهوية الله مع الإنسان هي "هوية الذات مع الذات" وفي حالة هوية بذرة البلوط مع شجرة البلوط، فإن الهوية لا توجد بالنسبة لهما، بل بالنسبة للملاحظ الخارجي. "أما في المسار الذي يشكل الحياة الأخلاقية، فإننا نجد أن البذرة والتطور، الوجود بالقوة والوجود بالفعل هما شيء

واحد، ونفس الوعي بالذات"، فنحن في حالة وعينا بأنفسنا نعي الله، غير أن معرفة الله ليست كمعرفتنا بالموضوعات الجزئية، فنحن نعرف الشيء الجزئي بوصفه عنصراً من عناصر العالم، أما الافتراض السابق، والتضايف الضروري لهذا العالم فهو الذات العارفة، وعلى حين أن العقل هو مصدر معرفتنا بالعالم، فإنه لا يجد أن مثله الأعلى للكمال قد تحقق فيه، ذلك لأن هذا المثل الأعلى مرتبط بوعينا بالذات: "كما أن وعي الذات هو في وقت واحد سلب واتحاد للأشياء جميعاً، وهو ما لا نعرفه بل نكونه، ثم نُعرف من خلاله". ونحن على ضوئه نعرف نواقصنا وعيوبنا، وهي أمور ينبغي أن نعرفها لكننا لم نعرفها بعد، ويبقى أن نعملها لكننا لم نعملها بعد. "إنه عنصر الهوية بيننا وبين الوجود الكامل الذي هو في تحققه الكامل ما نكونه نحن من حيث المبدأ والإمكان، والقول بأن الله موجود، يلزمنا أن نقول باليقين نفسه إن العالم موجود وإننا موجودين، أما ما هو (الله)، فإننا لا نستطيع أن نقول بالطريقة نفسها التي نكوّن بها القضايا عن عالم الواقع، لكنه يدفعنا إلى أن نسعى لأن نصبح مثله، وأن نصبح متحدين معه عن وعي، وأن تكون لنا ألوهيته، وبهذا المعنى، فإن العقل يتلألأ في حياة الإيمان".

ولا يمكن لمثل هذا الإيمان أن يستند إلى أحدث تاريخية مزعومة يقال إنها وقعت في الماضي البعيد، ومن ثم فلا ينبغي أن تؤخذ المعتقدات المسيحية بحرفيتها، بل أن تُفهم على أنها تعبير مجازي عن الحقائق الأزلية في الدين التي يمكن للعقل وحده أن يكون شاهداً عليها. ففي موت المسيح وقيامته، مثلاً نجد الطبيعة الإلهية للروح متجسدة، ويبدو الطريق إلى الحياة السعيدة المباركة متحداً مع الله، فالله لا يكون واحداً إلا من حيث إنه يعود من اغترابه الذاتي في العالم، فهو ليس موجوداً في مكان ما فوق السحاب، وإنما هو قريب منا، يعيش فينا، ويفكر ويعمل ويشعر في أفكارنا وأفعالنا ومشاعرنا. وفي انتصاراتنا إنتصار له وفي فشلنا فشل له، ولكنه أيضاً فوقنا ويتجاوزنا، وهو

الروح بما هو كذلك، وليس مجرد وجود أسمى، والطريق إلى بلوغ التوافق معه هي أن نعيد في حياتنا اليومية دور صلب المسيح، أنانيتنا أو محالة العثور على إشباع فيما لا يقدم لنا هذا الإشباع هي التي يبقينا منفصلين عنه، إنّ جذور الخطيئة هي أن لا تعرف شيئاً أعلى من الذات المتناهية، وأن تستغرقها غاياتها التافهة، والخلاص يعني أن المرء لا بد أن يموت في المسيح أو يميت الذات الدنيا لكي يرتفع إلى الله، إلى الحياة الروحية: حياة الحب والإحسان، يرتفع "إلى معبد الأخوة المسيحية التي لا يبحث أحد فيها عن خيره الخاص أو مصالحه الذاتية، وإنما يسعى لمصلحة كل فرد آخر إلى خير الآخرين حيث يقيم الله. والمؤمن الحق بالمسيح هو مَنْ يرتفع فوق ذاته المحدودة كما فعل المُخلّص نفسه، ويحقق وحدة الله مع الإنسان: "إن خطايانا ولا شيء غيرها هي التي تفصلنا عن الله، والفلسفة والعلم عند أولئك الذين لا يستهدفون الحديث عنهما فحسب، بل يريدون معرفة قدرتها لا يفصلان شيئاً سوى جعل نوره (نور الله) أشد وضوحاً، وحرية خدمته أشد اكتمالاً، حيث تنمو دلائل وجوده مع الزمن: في الكتب العظيمة، والقدرة العظيمة، وفي تجميع العبارات الروحية التي نتعقبها خلال تاريخ الأدب، وفي الحب الذي هو إنكار الذات الذي تعلمناه في المهد، وفي المؤثرات الأخلاقية للحياة المدنية، وفي الأخوة الحميمة للمجتمع المسيحي، وفي المراسم المقدسة لهذه الأخوة المدنية، وفي العبادة المشتركة. وفي رسالة الوعاظ - في ذلك كله هناك روح واحدة هي التي تتحدث. فها هنا تشرق شمس الله، وإذا لم تصل إلى القلب، فالسبب هو أن القلب مظلم في داخله، والأنانية التي نتغلب عليها هي التي تمنع اتصالنا به لنكون شخصاً واحداً معه، شخصاً واحداً مع "الإخلاص والحقيقة".

إن الوعي بالله ليس مجرد برهان على وجوده: "إنه حضور الله ذاته في داخل أنفسنا وأنك تجأر بالشكوى لأنك كلما بحثت عن الله فإنك لا تعثر

عليه، فلا عين تراه، ولا أذن تسمعه، غير أن إثبات وجوده لا يمكن أن يتحقق على نحو ما تتحقق وقائع العالم المادية، وليس السبب أنه بعيد جداً عنا، فهو على العكس قريب جداً منا، لكنك لا تستطيع أن تعرفه كما تعرف الوقائع المادية الجزئية التي ترتبط بها، لكنك بهذه الطريقة أيضاً لا تستطيع أن تعرف ذاتك، مع أنها ذاتك أنت، ولا أن تعرف ما تكون عليه لكنك تستطيع أن تعرفها وهي تسعى إلى الله لتصبح ذاتاً حقة، على أنها التجلي الإلهي: "لا تقل أنه في أعماق قلبك الذي يصعد إلى السماء، ويهبط إلى الأعماق "لتعثر على الله في ذُرى عالم آخر أو في أعماق الطبيعة: "إن كلمة الله هي تقريباً أنت، بل حتى على لسانك، وفي قلبك" أنها الكلمة التي صنعت الإنسان، والتي تعبّر عن نفسها في جميع المساعي الرفيعة، وفي الحب الذي يصاحبه عذاب وألم وفي البحث المخلص عن الحقيقة الذي طبع البشرية حتى الآن بطابعه الأخلاقي. وهي الآن تتحدث في ضميرك. إن الله الكامن في أعماقك هو الذي يكافح لكي يصل إلى الله.

تحدث إليه فهو يسمعك، فالروح وحدها هي التي تلتقي بالروح، إنك أقرب إليك من نفسك، ومن يدك، ومن قدمك".

الفصل الثالث

إدوارد كيرد (١٨٣٥ ـ ١٩٠٨)

أولاً: حياته

١ - الميلاد والنشأة:

ولد إدوارد كيرد في جرينوك في ٢٣ مارس عام ١٨٣٥، الابن الخامس لسبعة أبناء لـ"جون كيرد" الذي كان يعمل مهندساً في إحدى شركات المدينة. وقد توفي الأب عام ١٨٣٨ عندما كان إدوارد في الثالثة من عمره فلم يترك أي انطباع عنده، وإن كان يروى عنه أن طريقته في الحياة كانت جامدة ونظرته صارمة، كما كان، كثير القراءة في كتب الدين واللاهوت التي كانه يكتب عنها تلخيصات ومذكرات، ولا شك أن الأبناء ورثوا عنه العناية بالدين، والاهتمام بالثقافة وهي سمة تميّز بها جميع أبنائه.

توفي الأب، وترك الأم "جانيت Janet" أرملة مع سبعة أطفال لم يبلغ أكبرهم الثامنة عشر بعد وأصغرهم طفلاً رضيعاً، مع موارد ضئيلة، ساعدها مستر وير Weir فعمل كوصي وصديقاً مخلصاً "للأم وأطفالها". وإن كان ساعدها الأول بغير شك هو ما حباها به الله من تفاؤل طبيعي، جعلها توجه تربية أطفالها توجيهاً جيداً، فأرسلتهم الواحد بعد الآخر إلى "أكاديمية جرينوك"، وشاهدت نجاحهم وراقبت ازدهارهم حتى أصبح بعضهم رواداً في عصرهم. واكتفت في سنواتها الأخيرة بالاستمتاع بقراءة روايات

"سيرولتر سكوت" وبصفة خاصة بالاستماع إلى ابنها إدوارد وهو يقرأ لها هذه الروايات عندما يزورها بين الحين والحين في بيتها القديم، وماتت في هدوء في التسعين من عمرها.

أما "إدوارد" فقد قضى سنوات طفولته الأولى في رعاية عمته الآنسة "جين كيرد" التي تبنته وكانت تعيش في الطرف الآخر من المدينة، كان الطفل رقيقاً هادئاً لا يميل إلى اللعب، صافي الذهن. في الوقت، الذي كانت فيه عمته عميقة التدين، فاعتادت أن تأخذه معها لتأدية الشعائر الدينية الكثيرة عدداً والطويلة زمناً، وهو يروي أن سلوكه ذات مرة كان سيئاً حتى أنه طرد، كما يروى أيضاً أنه ذات ليلة كان يغط في سبات عميق عندما هبت عاصفة عاتية أحدثت ضجيجاً عالياً، فجرى الطفل الصغير حافي القدمين إلى غرفة عمته وأيقظها وهو يقول: "إسألي الله أن يوقف تلك العاصفة!"[1].

تلقى إدوارد كيرد أول تعليم له في أكاديمية جرينوك، غير أن الأساليب التي كان يتبعها دكتور براون مدير الأكاديمية لم تكن تعجب الصبي الهادىء الرقيق الذي ظل طوال حياته ينفر من العنف والسلوك الحاد، لكنه وقع لحسن حظه، في عام ١٨٤٧ تحت تأثير أستاذ من نوع مختلف تماماً، أستاذ جديد تم تعيينه في الأكاديمية، واستطاع على الفور أن يفهم الصبي جيداً، كما فهمه الصبي بدوره، وفي الحال تخلى الصبي عن كسله والتفت إلى دروسه وأصبح محباً للكتب يقرأ بشغف كل ما تقع عليه عينه وبرز في المدرسة حتى نال جوائز في الرياضيات وغيرها من المواد، وكان تغيره ظاهراً حتى قيل إنه "نتيجة لتصميم داخلي" فنتائجه لم تكن مؤقتة، فقد ارتبط بمعلمه بصداقة وثيقة كانت نادرة في اسكتلنده في تلك الأيام.

---

(1) Sir Henry James and John Muirhead: The Life and Philosophy of Edward Caird, Thoemes Bristol, 1991, p.9.

هذا المعلم الجديد هو "ديفيد دف David Duff" الذي كان رجلاً عظيماً كرَّس نفسه للعلم في اسكتلنده، رُسّم كاهناً في الكنيسة المشيخية، وأصبح أستاذاً لتاريخ الكنيسة، وتوفي عام ١٨٩٠.

وربما كان من الصواب أن نقول إنّ "إدوارد كيرد" عندما ترك رعاية "دكتور دف" كانت حياته قد تشكّلت بالفعل وتحدد مسارها، فقد التحق بعد ذلك بجامعة "جلاسجو" في بداية فصل الشتاء للعام الجامعي ١٨٥٠ - ١٨٥١ وانتظم في دروسه أولاً في الآداب، ثم في اللاهوت حتى نهاية العام الجامعي ١٨٥٥ - ١٨٥٦، ثم بعد ذلك في عام ١٨٥٦ - ١٨٥٧، وعلى الرغم من أنه كان مقيداً في جامعة ألبوم Album كطالب في اللاهوت، فإنه غاب عن قاعات الدرس طوال العام، وربما كان اعتلال صحته وراء دراساته المتقطعة، ومع ذلك فقد نال الجائزة الثالثة والسابعة في الآداب الكلاسيكية (الأدب اليوناني اللاتيني)، ونال بعد ذلك الميدالية الذهبية في المرحلة المتقدمة من الأدب اللاتيني، و"الوشاح الأزرق" في الإنسانيات، كما تُرجم محاورة "مينون" لأفلاطون، ونال عنها أفضل جائزة في الترجمة، لكنه لم تسجل له إنجازات خاصة في "المنطق" أو "فلسفة الأخلاق" ويبدو أنه لم يتأثر قط بأساتذة هاتين المادتين[١].

وكان من أصدقائه بالجامعة مجموعة من الشباب الذين أصبحوا مشاهير فيما بعد، وكان كيرد مع بعض زملائه يشكلون جماعة تظن أنها راديكالية يؤمنون بتقدم الشعب، وحرية التعليم وتوسيع دائرة الاقتراع العام، وحقوق الرجل، وحقوق المرأة...". وفي الوقت ذاته كنا نشتعل حماساً بعبادة البطل والبطولة لكارليل، فقد كانت حماستنا لكاريل لا مثيل لها... رغم ما كان يشاع عنه أنه من الملحدين، أو من الطبيعيين المؤلهة أو حتى من أصحاب وحدة الوجود..."[٢].

---

(1) Ibid., p.15.
(2) Ibid., 17.

اعتلت صحة "كيرد" ربما من الإفراط في الدراسة والإرهاق في البحث، فانتقل في عام ١٨٥٦ إلى "سانت أندروز" وربما كان هواء البحر هو الذي جذب كيرد إلى هذه المدينة العتيقة.

وفي ذلك الوقت كان "فرير" يشغل كرسي فلسفة الأخلاق، كما كان من الميتافيزيقيين اللامعين في اسكتلنده آنذاك، ظل يحاضر في "المعرفة والوجود" و"تاريخ الفلسفة" سنوات طويلة وقد قدَّم تاريخ الفلسفة بشكل حي مع مقدمات مثيرة عن الفكر اليوناني، وكذلك الفكر الإنجليزي من "لوك" فصاعداً، وإن لم يكن معروفاً على نحو دقيق، ما إذا كان "كيرد" قد انتظم في محاضراته أم لا. كما أننا لا نعرف ما إذا كان "فرير" قد عمّق عند كيرد الاهتمام بالفلسفة، أو قدَّمه إلى الفلاسفة المثاليين العظام الذين كان "فرير" كما قدمنا، أول قارىء عظيم لهم في هذه البلاد[1].

غادر "كيرد" سانت أندروز في ربيع عام ١٨٥٧ دون أن يسترد صحته، وبقي مع شقيقه الأكبر "جون" الذي كان قد رسِّم، في ذلك الوقت، كاهناً في أبرشية "ايرول Erol"، كما أصبح معروفاً في اسكتلنده كلها كأحد الوعاظ الدينيين، وإن كان أسلوبه في الخطابة أكثر مأساوية مما سيصبح عليه في نهاية حياته، كما كانت سلطته على مستمعيه هائلة، ولهذا قال عنه شقيقه إدوارد "إنه ما أن يعتلي خشبة المسرح، حتى يصبح بسهولة شديدة ممثل في عصره!".

كانت إقامة إدوارد كيرد مع شقيقه "جون" مفيدة من جميع الجوانب، فقد وضع تحت رعاية طبية جيدة، وأشرف عليه أكثر الأطباء خبرة ومهارة "دكتور وايلي" الذي كان يصحبه في كثير من الأحيان لزيارة مرضاه، ويروي له في الطريق حكايات مثيرة، مما جعل العلاج ناجحاً، ومن الآن فصاعداً حتى سنوات عمره الأخيرة، لن تتقطع دراساته الجادة بسبب المرض أياً كان نوعه!.

---

(1) Ibid., 17.

ومن الفوائد الأخرى لهذه الإقامة أن لقاء الشقيقين كان يتم لأول مرة، فها هنا يجتمعان ويشتركان في الاهتمامات والأهدف التي استمرت معهما طوال حياتهما وأثناء هذه الإقامة الطويلة مع شقيقه الأكبر كان مجرى حياة "كيرد" يتخذ أهم منعطفاته، فقد تخلّى تماماً عن فكرة أن يصبح قسيساً في إحدى كنائس اسكتلنده التي كانت تراوده منذ صباه، ومن هنا فقد عاد إلى جامعة "جلاسجو" وانتظم في دروس اللاهوت، ونال بالفعل جوائز في عام ١٨٥٨ - ١٨٥٩، لكنه بدأ الآن يوجه أنظاره إلى جامعة أكسفورد ويتطلع إلى حياة العالِم والمفكر[١].

وقد يكون السبب في إقلاعه عن ممارسة مهنة القسيس هو ما شاهده في شقيقه "جون" من مواهب عالية كالفصاحة في الخطابة، والحماس العاطفي المتأجج، والإشارة المأساوية وهي كلها خصال كانت غريبة عن طبعه ومزاجه، مما جعلته يستخف بمواهبه في هذا الميدان لأنه "كان يأسف بعمق في اللحظات التي يشعر فيها بعجزه عن الكلام عندما يشعر أنه قوي"[٢].

٢- تأثير كارليل:

في ذلك الوقت انتشر تأثير "توماس كارليل" انتشاراً واسعاً في كل مكان، كما كان ملهماً لعقول الشباب الذين كانوا من المؤمنين "بعبادة البطل" وكانت جمرات النار هذه لا تزال تشتعل داخل "كيرد" عندما ألقى محاضرة عن "عبقرية كارليل" بعد ذلك بسنوات عديدة عندما أصبح أستاذاً بجامعة جلاسجو[٣]، بدأها بالحديث عن أفضل وسيلة لدراسة كاتب عظيم "أن

(1) The Cambridge Dictionay of Philosophy, Ed. by Robert Audi, 1995, p.97.

(2) Ibid., 21.

(٣) نشرت هذه المحاضرة في كتابه: "مقالات في الأدب والفلسفة"، المجلد الأول، من ص ٢٣٠ حتى ص ٢٦٧.

نسير معه بذهن مفتوح متقبل وبلا نقد كبير، بل أن نترك طريقته في التفكير تتغلغل في عقولنا حتى تصبح جزءاً من جوهرنا، وما لم نفعل ذلك فسوف تكون انتقاداتنا غير مقنعة..(١). ويقول كيرد بعد ذلك أن "كارليل مارس، كان له في زمانه، تأثيراً ساحراً قوياً على الشباب الذين كانوا في بداية التدرّب على التفكير"(٢).

لقد كان تأثير كارليل في كيرد هائلاً وشاملاً، رغم اختلافهما مزاجيا، في جميع الجوانب التي اهتم بها، سواء في الفلسفة أو الأخلاق أو القضايا الاجتماعية والموضوعات الدينية، ثم بدأ يتعلم كيف يعرف عن الفلاسفة المثاليين أفضل مما يعرفه كارليل نفسه الذي كان يدين لهم بما هو جوهري في الجوانب الايجابية من فلسفته، والحق أن كارليل لم يكن المرشد، ولا الدليل لكيرد، في مغامراته التأملية في سنوات نضجه، وإنما هو الذي أشار إلى الطريق الذي نخرج به من المعتقدات الدينية إلى العالم الخارجي الواسع، ولقد عبَّر "كيرد" عن تقديره لكارليل وعن دينه الخاص ودين عصره نحوه في العبارة الآتية:

"سيكون من الصعب أن تقول إن هذا البلد (إنجلترا) لا يزال خارج المجرى الرئيسي للثقافة الأوروبية. ومن المؤكد أنه لن يكون من المبالغة أن نقول إن كارليل حطًم إلى حد ما - الحدود الضيقة التي انغلق فيها الأفق الثقافي أو العقلي. فمن ذلك، مثلاً أن كارليل كان أول مَنْ اكتشف في هذا البلد، المعنى الكامل للإحياء العظيم للأدب الألماني، والدعم الهائل الذي جلبته مثالية الشاعر وفلسفته لإيمان الإنسان الضعيف، فهو أول

(1) Edward Caird: Essay on Literature and Philosophy, Vol.I, James Modehase and Sons, 1892.

(2) Ibid., 230.

مَنْ قدَّم بطريقة محددة، أفكاراً جديدة عن الإنسان والعالم مما انطوى عليه الأدب الألماني... وأول من سمعنا منه كلمات عزيمة عن "جوته" و"شيللر" و"ريختر" و"نوفاليس"..."[1].

وفي ١٣ أكتوبر عام ١٨٦٠ التحق "كيرد" بكلية باليول "بجامعة أكسفورد حيث كان يقوم بالتدريس نخبة من خيرة الأساتذة من بينهم "بنيامين جويت" صاحب الترجمات الشهيرة لمحاورات أفلاطون. وو.ل. نيومان الذي نشر "السياسة لأرسطو" الذي كان يحاضر في تاريخ اليونان.

وفي جامعة أكسفورد ارتبط مع زميل له هو "توماس هل جرين" بصداقة وطيدة كما تأثر به تأثراً قوياً، فقد كانت هناك أشياء كثيرة مشتركة بينهما، حتى إن المبادىء الأساسية للفلسفة المثالية التي سوف يعلمها الاثنان سوف تكون واحدة في جوهرها، ولقد وصف بروفسور مويرهيد هذا الارتباط الوثيق بينهما بقوله: "نادارً ما نجد طوال تاريخ الفلسفة، رجلين توحَّد ذهناهما وفهم كل منهما الآخر - نادراً ما نجد في تصوري صديقين مثل: جرين وكيرد.."[2].

وفي ٨ مايو عام ١٨٦٤ بعد أن أدّى امتحاناً أظهر فيه "قدرة فائقة" على حد تعبير أحد الممتحنين، اختير "كيرد" زميلاً في كلية ميرتون حيث عُيّن - بعد هذا الاختبار مباشرة، معلماً في الكلية، وهي مهنة ظل يمارسها حتى ٦ مايو عام ١٨٦٦.

(1) Edward Caird, Ibid., p.232 - 233.

(2) The Life and Philosophy of Edward, Carid, p.131.

٣- مرحلة الأستاذية: أستاذ الأخلاق في جلاسجو:

في عام ١٨٦٦ اختير كيرد أستاذاً للفلسفة الخلقية في جامعة "جلاسجو" من بين عدد كبير من المرشحين، وقد كان سعيداً بهذا المنصب سعادة لا توصف، كتب يقول "لم يصل طموحي في الماضي أبعد من تدريس الفلسفة في إحدى الجامعات الاسكتلندية، وفي هذه الجامعة بالذات التي أدين لها بالشيء الكثير"(١).

ولقد كان تعيين كيرد في جامعة جلاسجو أمراً له أهميته العظمة في نشر الحركة المثالية، إذ جعل لها مركزين قويين: فقد جعل كيرد من جلاسجو معقلاً للمثالية في اسكتلنده، وهكذا بدأ ما يمكن أن يسمى بحركة تطويق للفلسفات السائدة، فتولت أكسفورد، أساساً مهاجمة التفكير التجريبي والتطوري عند "مل" و"بين"، و"سبنسر" و"داروين" و"هكسلي" ووجهت "جلاسجو" هجومها، في المحل الأول، إلى مذهب "هاملتون" الذي كان يسيطر عندئذ على الجامعات الاسكتلندية. في هذا الصدد، أحدث كيرد إنقلاباً، فعندما ترك "جلاسجو" ليخلف "جوويت"عميداً "لباليول"، بعد سبعة وعشرين عاماً من الكتابة والتدريس، كان قد أنشأ جيلاً كاملاً من الهيجليين الشباب الذين خلفون في السيطرة على الأرض التي غزاها ووسعوها، وبعودته إلى أكسفورد ملأ أخيراً تلك الثغرة التي خلفها وفاة جرين المبكرة، وأعاد الحركة المثالية إلى الكلية التي بدأت فيها، ودعَّمها هناك بشخصيته القوية وشهرته اللامعة(٢).

---

(1) Ibid., 48 - 49.

(٢) رودلف ميتس: "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ومراجعة الدكتور زكي نجيب محمود، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، عام ١٩٩٣، ص٣٥٣.

وليس من الصعب أن نتعرف على أثر كيرد في تلامذته في جامعة "جلاسجو"، يقول واحد منهم هو دكتور "جيمس بونار": "لم يستطع معظمنا قط أن يوفي إدوارد كيرد حقه من التقدير، كما أننا لا نستطيع أن نقول إنَّ هناك أمراً من أمور الروح لسنا مدينين لكيرد بتشكيله على نحو ما هو عليه الآن عندنا..."، ويقول آخر: "لقد كان فكره الحي يتجدد يومياً، كذلك عرضه اللامع، وتعاطفه معنا، وكذلك المعاناة التي لا حدَّ لها التي كان يعانيها كيرد في مقالاتنا وبحوثنا التي لا تنقطع، مع تشجيعه الدائم لنا. كان يقول: "من المهم أن تكون الفلسفة حقة، ومن المهم أن تكون معقولة. لكن أن تكون معقولة هو أكثر أهمية من أن تكون حقة"، تلك هي روح تعاليمه، وشجعنا على أن نؤمن أن ما هو حق لا بد أن يكون معقولاً، وذلك، في ظني، ما جعل فكره يأسرنا في تلك الأيام"[1].

وليس من السهل أن نكتشف سر التأثير غير العادي الذي كان كيرد يمارسه على تلاميذه، فلم يكن فصيحاً، مثل شقيقه جون كيرد، ولم يحدث أن ظهرت لمعات فجائية في محاضراته، ولا إنفعالات طاغية - لم يكن ثمة سوى إخلاص تام للفكر، وبساطة متناهية في إلقاء المحاضرات، وفي عرض الفكرة، ومع ذلك فلم نكن نملك سوى إحترام شخصيته القوية الهادئة. ومن هنا، فقد ارتبط بتلاميذه "بعلاقة سقراطية" واضحة لم يزعم أنه يملك "حكمة خاصة" أو أن يدعى أن هدفه أن يقودهم إلى أية حكمة جزئية معينة، بل كان يود أن ينتهي بهم إلى حكمة الحكيم في كل العصور، ومن المؤكد أن ذلك كان أحد المصادر الكبرى للأثر الذي مارسه على تلاميذه، فهو المُعلم وهم الحواريون مهمة المعلم تقديم تفسير روحي للحياة، فيكتسب الحواريون وجهة نظر روحية"[2].

(1) The Life and Philosophy of Edward Caird, p.57.
(2) Ibid.,p.77..

٤ - كيرد أستاذاً في أكسفورد:

كانت جامعة أكسفورد التي عاد إليها كيرد عام ١٨٩٣ مختلفة أتم الاختلاف عن أكسفورد التي تركها عام ١٨٦٦، فقد شهدت هذه الفترة إحياءً عظيماً للفلسفة، مما جعلها تستحق تسمية جديدة هي حركة أكسفورد الثانية[١]. فالمذهب المثالي الذي كان قد انتهى في ألمانيا، رحّبت به إنجلترا وأعادت تفسيره وشرحه وتأويله، وعلى الرغم من أنه وجد بيتاً مبكراً في جامعة "سانت أندروز" حيث كان بروفسور "فرير" يضيء قاعات الدرس، وفي "أدنبره" حيث يعرضه دكتور "هاتشسون سترلنج "بقوة واقتدار فإن جامعة "أكسفورد" هي التي شكلته تياراً فلسفياً هادراً، ومنها انتشر في البداية في جامعة "جلاسجو"، ثم بعد ذلك في جامعات إنجلترا، والمستعمرات، والولايات المتحدة الأمريكية، لقد كان انبثاقه في كلية "باليول" في أوائل الستينيات، ومنها انتقل إلى الكليات الأخرى في الأعوام القليلة التالية، حتى جرى بقوة في أواسط السبعينيات.

كان "بنيامين جوويت" الذي يرتبط بعلاقة ما بهذه الحركة أستاذاً في "باليول"، كما كان "توماس هل جرين" قد حاضر منها كأستاذ للفلسفة الخلقية منذ عام ١٨٧٨، وكان "ف.هـ. برادلي" أستاذاً في كلية "ميرتون"، صحيح أنه قليلاً ما كان يشاهد، لكنه في الوقت ذاته كان قوة فلسفية هائلة، كما كان شقيقه "أ.س. برادلي" أستاذاً في "باليول"، وكان معه "ر.ل.نتلشب" بقوته النادرة وحدوسه واستبصاراته، كما كان "بوزا نكيت" زميلاً في الكلية "الجامعية" يرسي قواعد نظرته الشاملة حول تعاليم "هيجل" و"جرين"،

---

(١) كانت حركة أكسفورد الأولى سابقة، وإن كانت في القرن التاسع عشر أيضاً، لكنها حركة دينية استهدفت تجديد الفكر الكاثوليكي وممارسته داخل الكنيسة في إنجلترا في مواجهة النزاعات البروتستانتية، وكانت القضية الأولى لهذه الحركة تغيير القوانين التي تربط الكنيسة بالدولة.

وكان "وليم ولاس" يعمل مع "برادلي" في كلية "مرتون" في تثبيت الفكر الجديد ودعمه بترجماته وشرحه لمنطق هيجل وفلسفة الروح.

غير أن هذا العصر الذهبي كان قصير العمر، فسرعان ما توفي "هل جرين" فجأة عام ١٨٨٢، وكذلك وفاة "نتلشب" أحدثت هوة يصعب ملؤها، وفي السنوات القليلة التالية تقلصت هذه المجموعة الممتازة بانتقال الكثير منهم إلى أماكن مختلفة للتدريس أو الكتابة.

وفي هذه الأثناء ظهرت حركات جديدة ألهمتها مصادر أخرى مختلفة تماماً، توجهت إلى الشباب والشيوخ معاً وهددت المثالية القديمة، صحيح أن "وليم ولاس" ظل باقياً في أرضه القديمة، غير أن "ولاس" كان - مثل نتلشب - لا يسعى إلى تكوين "تلاميذ أو حواريين"... وهكذا أصبح المكان شاغراً في أوائل التسعينيات، واعتقد الكثيرون أنه لا يمكن أن يملؤه سوى استدعاء رجل من الرواد القدامى.

وجاءت وفاة "بنيامين جوويت" عام ١٨٩٣ معززة دعوة معلم كفؤ يمثل التراث القديم، وهكذا أرسلت الدعوة إلى "إدوارد كيرد" وعلى الرغم من أهميتها الشديدة، فقد أحدثت له ارتباكاً في حياته، فهو الآن يحيط به حشد من التلاميذ والأصدقاء وكان شقيقه "جون كيرد" - المدير - يشعر بوزنه وأهميته بالنسبة له، وهو سوف يغادر مكاناً ينعم فيه بقدر عظيم من النجاح من أجل آمال مجهولة تغلب عليها صفات المغامرة، وفضلاً عن ذلك فسوف يتغير وضعه من الناحية المالية فسوف يقل دخله في الوقت الذي تزداد فيه مطالبه، وشقيقة زوجته المريضة العاجزة التي ارتبطت به أكثر مما ارتبط بها، كيف سيكون أثر الجو الجديد والبيئة الجديدة عليها، لهذه الأسباب مجتمعة لن يدهشنا تردده، كتب إلى واحد من تلاميذه القدامى يقول: "من الصعب، من نواحي كثيرة، أن أترك "جلاسجو"، وفي استطاعتي أن أقول إنه لا شيء

يجعلني أفعل ذلك إلا ما قد حدث: دعوة بالإجماع من الكلية التي عمل بها "جوويت" و"جرين"[١].

وفي أول ظهور رسمي له ألقى "كيرد" محاضرة في قاعة "باليول" كانت خاصة بالمستعمين، وبعد أن أعرب عن إمتنانه لوكيل الكلية، أشار إلى مدى دينه لأساتذة "باليول" السابقين: "جرين، وهنري سميث، ونيومن" ووعد أن يسدد هذه "الديون التربوية" بالإسهام بنصيب بارز في التربية وإلقاء المحاضرات. "وكانت الكلمة التي ألقاها جديرة برجل صاحب سمعة عريضة كفيلسوف إسكتلندي" على حد تعبير مجلة أكسفورد[٢]. وتقول المجلة نفسها عن محاضراته بعد ذلك[٣]: "كانت الحشود التي احتشدت في محاضرات أستاذ "باليول"، ضخمة، ويندر أن ازدحمت بها القاعة قبل ذلك، على الرغم من أن المرء لا يتوقع أن يحقق كيرد في جامعة أكسفورد النجاح نفسه الذي حققه في جامعة "جلاسجو" على مدى ربع قرن مضى. فنظام الجامعة في اسكتلنده مختلف تماماً، كما أن المحاضرات المتخصصة كان لها هناك أهمية أكثر بكثير مما تجده في جامعات انجلترا العتيقة...".

كان كيرد في جامعة أكسفورد يقوم بالتدريس ثلاثة فصول: فيدرس المنطق في فصل الشتاء، ومبادىء الأخلاق في فصل الربيع، ثم أفلاطون أو أرسطو في فصل الصيف، وإن كان الفصل الأخير قد تغير موضوعه، فأصبح يقوم بدراسة مفصّلة لكانط، وكانت المحاضرات التي يلقيها في الأخلاق، بصفة خاصة، شعبية ومحبوبة، وكان أصل المقررات وأكثر عوناً للطلاب، أما محاضراته في المنطق، وعن "كانط"، فكانت في الأعم الأغلب صعبة.

---

(1) Ibid., p.137..

(2) Ibid., p.136.

(٣) عدد ٦ ديسمبر ١٨٩٣ وعدد ٢ مايو عام ١٨٩٤ من "مجلة أكسفورد".

ولكن من الخطأ أن نظن أن كيرد خلال سنواته في أكسفورد لم يكن سوى محاضر عظيم فحسب، كتب عنه "بوزانكت" يقول: "البحث الرفيع، والسعي الدؤوب والكفاح من أجل فهم الأشياء من أعماقها - تلك كانت حياة كيرد وروح إنتاجه الفلسفي"[١]. إن المعلم العظيم يعرف كيف يستخرج ماء الحياة من الصخر الجامد. ولما كان "كيرد" قد أبدى إهتمامه بالتدريس في أكسفورد فقد جعله ذلك يقرأ من جديد الفلسفة اليونانية بأسرها من منظور جديد، وعندما دُعي في المرة الثانية لإلقاء "محاضرات جيفورد" عام ١٩٠٠، كان جاهزاً لوضع الثلج على أعماله الفلسفية، بإلقاء محاضرات - ثم نشرها بعد ذلك - ربما كانت من أعظم مؤلفاته وهي "تطور اللاهوت عند فلاسفة اليونان"، ويقول "بوزانكيت" عن هذا الكتاب: "هذا عمل بلغ الذروة: أن تعالج بدقة ومن وجهة نظر ميتافيزيقا الدين لا من وجهة نظر التعاليم القديمة في فلسفة أفلاطون وأرسطو - كان عملاً مثيراً عند عودته إلى جامعة أكسفورد عام ١٨٩٣، ومن هنا مست الحاجة إلى إدخال تعليمه في مناهج التعليم في جامعة أكسفورد. وعلى أية حال، فقد كان إعجازاً بارزاً لرجل جاوز الخامسة والستين أن يحمل على عاتقه دراسة الفلسفة اليونانية من أفلاطون وأرسطو حتى أفلوطين والقديس أوغسطين، واضعين في الاعتبار أن ذلك قد تحقق مع سيطرة كاملة على التفصيلات الدقيقة، ودقة في الحكم وسلامة في العرض، مما جعله أفضل كتاب مدرسي في الموضوع في اللغة الإنجليزية، وربما في أية لغة أخرى"[٢].

ويقول ج. سميث عن منهج كيرد في التفكير: "لم تكن فلسفته لتمضية وقت الفراغ، وإنما هي العمل الجاد في حياته. لقد قيل عنه ذات يوم "إنّ عقله يعمل كما يعمل الضمير". وطوبى لمن كان ضميره يعمل مثل عقله!

(١) "محاضر الأكاديمية البريطانية"، عام ١٩٠٧ - ١٩٠٨، ص٣٨٣.

(٢) الفقرة السابقة نفسها من "محاضر الأكاديمية الإنجليزية"، ص٣٨٣.

لقد ألف العيش مختاراً مع عظماء العقول في العالم، وراح بصبر دؤوب يدرك جوهر تعاليمهم، ليجعل إدراك الآخرين لها أكثر سهولة، وكلما قرأ (ولقد قرأ على نحو واسع) أخذ يحلل ويشرح، ويقارن الفقرة بالفقرة، ويكثف إسهامات عظماء المفكرين في صور وأشكال يسهل فهمها دون أن تفقد ثراءها أو أصالتها الأولى.."[1].

أما علاقة كيرد بتلاميذه فقد كان يحاول أن يقتضي أثر "بنيامين جوويت" فيعرف هؤلاء التلاميذ فرداً فردا، لكنه لسوء الطالع كان على عكس جوويت قليل الكلام معهم، رغم أن محبتهم له، بل محبة الكلية كلها لشخصيته لم تكن موضع شك أبداً.

إلى جانب إهتماماته الأكاديمية، انشغل كيرد بقضايا اجتماعية كثيرة منها تقريب الهوة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، وهي مهمة وصفها بأنها تحتل مركز الصدارة في العمل الاجتماعي في العصر الحديث، وكانت آخر القضايا التي شغلت اهتمامه: تحسين أحوال تعليم النساء في أكسفورد، حتى أنه انضم إلى رابطة تعليم المرأة، ثم رأس هذه الرابطة طيلة السنوات العشر الأخيرة من حياته، ولقد قالت عنه سكرتيرة الرابطة الآنسة روجرز: "إنه كان أهدأ، وأخلص، وأقوى صديق للرابطة"! وكان يسمح للنساء بحضور محاضراته، ويتقبل منهن ما كتبته التلميذات من مقالات في الفلسفة، كما ناضل لمنح المرأة الدرجات العلمية المناسبة: كليسانس الآداب أو تخصيص دبلوم لهن وقد كسب المعركة التي كان قد بدأها الرعيل الأول في أكسفورد من أمثال "ولاس" و"كوك ولسن" وغيرهما، كما كتب في الصحف، مثل جريدة التايمز Times مقالات قوية دافع فيها من وجهة نظره، عارضاً الحجج التي اعتمد عليها في حسم القضية، منددا بالعوائق التي عانت منها المرأة وسدت في

(١) "مجلة أكسفورد"، ١٢ نوفمبر عا نم١٩٠٨.

وجهها طريق العمل، وطريق التعليم في آن معاً، رغم شهادة الجامعات التي منحتها درجات علمية لجدارتها وتفوقها، والنساء بصفة عامة قادرات على العمل إذا أتيحت لهن الفرصة.

٥- خاتمة المطاف:

بدأ المرض يهاجم الفيلسوف بين الحين والحين، ثم اشتد عندما بدأت نوبات الشلل تهاجمه منذ عام ١٨٠٥، مما اضطر أستاذ باليول إلى التقاعد نهائياً، وأشار عليه الأطباء بتغيير الجو على أمل أن يساعده هذا التغيير في الشفاء الكامل، فقام ببضع سفريات خارج إنجلترا، وجمع له أصدقاؤه مبلغاً من المال لعله يساعده على القيام بسفرية مريحة مع زوجته، وكانت أهم هذه السفريات رحلته الطويلة إلى إيطاليا التي صحبه فيها صديقه ج.أ.سميث، لكن رغم وجود مميزات كثيرة لهذه الرحلة فلا نستطيع أن نقول إنها عملت كثيراً على تحسين صحته، فقد ذكر لصديقه أن هناك شيئاً خطأ فهو بعد قراءة لصفحة واحدة من أي كتاب فلسفي مهم، كان يشعر أنه لا يستطيع أن يتذكر سوى أشياء قليلة مما قرأ، وربما لا يتذكر منه شيئاً قط! ويقول الصديق مازحاً إننا لو طبقنا هذا المقياس نفسه، ما كان في استطاعتنا أن نترك الأطباء على الإطلاق!

في إيطاليا لم تكن فنون روما وآثارها تستهويه، ولا جذبت إهتمامه، أما ما كان يعمل على يقظته ويشد إنتباهه فيوليه قدراً من الاهتمام فهو اي شيء يمس حياة القديس أوغسطين، أو دانتي، أو بعض الكتب الأكاديمية أو أساتذة الفلسفة، فبعد يوم طويل من النزهة، ومشاهدة الأماكن الطبيعية، كان يحلو له أن يعود في المساء إلى الجزء الخاص "بالفردوس" في الكوميديا الإلهية لدانتي فيقرأ في الكتاب طويلاً في الليل (مفضلاً أن يقرأ بصوت مرتفع)، كما لو كانت هذه القراءة في ترجمة هذا الكتاب هي الهدف الحقيقي من زيارته لروما[1].

(1) The Life and Philosophy of Edward Caird, p.157.

ومن بين الزيارات القليلة التي قام بها "كيرد" زيارة قصيرة لزوج شقيقته وكانت بالبحر، ولكنه شعر أثناء هذه الرحلة البحرية أن المرض يشتد عليه أكثر، فتجنب الناس، وانهمك في قراءة تاريخ "تاسيتوس"(١).

أشار عليه الأطباء مرة أخرى بزيارة الأماكن الطبيعية، فقام المرة تلو الأخرى بقضاء إجازته في أجمل الأماكن الطبيعية في إنجلترا: منطقة البحيرات الإنجليزية، لكنه كان يقضي هذه الإجازات وحيداً من ناحية، غير مكترث من ناحية أخرى بهذه المناظر الطبيعية الجميلة.

لم يفده تغيير الجو أو الأماكن في شيء، وإنْ ظل يقرأ ويتحدث قليلاً إلى أصدقائه لكنه كان يعاني من نوبات الشلل، فضلاً عن إصابته "بمرض برايت"(٢)، وهكذا راحت شجرة البلوط تترنح، وفي مساء يوم الأحد أول نوفمبر عام ١٨٠٨ سقطت الشجرة إلى الأبد. وكتبت "مجلة أكسفورد" تقول:

"مات أستاذ باليول في مسكنه بطريق "باردويل" مساء الأحد أول نوفمبر، مات إدوارد كيرد الزميل في الأكاديمية البريطانية، وعضو المعهد الفرنسي، والزميل السابق في كلية مرتون، وأستاذ الفلسفة الخلقية السابق في جامعة جلاسجو عن عمر يناهز الثالثة والسبعين"(٣).

ودبجت فيه قصائد الشعر عن حياة الفكر الخالصة التي هوت، وأستاذ الحكمة الذي خر صامتاً.

---

(١) تاسيتوس (٥٦ - ١٢٠م) خطيب روماني وسياسي ومؤرخ كتب "الحوليات"، "تاريخ الأباطرة منذ وفاة الامبراطور أغسطس".

(٢) "برايت" اسم طبيب إنجليزي، وكان الاسم يطلق كمرادف لوجود زلال في البول وهو يشمل أشكالاً عديدة من مرض الكلى المصحوب بزلال في البول - قارن "معجم العلوم الطبية والطبيعية" للدكتور محمد شرف، مكتبة النهضة، بيروت.

(3) Op. ed. p.158.

وأخيراً، استقر "إدوارد" في مثواه الأخير بجوار "توماس هل جرين" و"هنري سميث" و"بنيامين جوويت"، نظراؤه الذين قدموا خدمات جليلة بكلية باليول، ولجامعة أكسفورد.

"ليس هذا وقت تلخيص إسهاماته في الفلسفة، فأعماله الفلسفية سوف تظل لفترة طويلة تتحدث عن نفسها للأجيال القادمة من الطلاب، أما الآن فإن أصدقاءه الذين عرفوه جيداً سوف يذكرون كيف انعكس فكره العميق على حياته الخارجية وعلى شخصيته، فحياته الخارجية والداخلية تعبران عن روح واحدة، روح الصفاء الجميل، والقلب الكبير، والإيمان بالخير وبالله.. لن تجد رجلاً من جيلنا إستطاع مثله أن يتخلص من الأنانية والغرور، ومن الأطماع الشخصية، فالأشياء الصغيرة والوضيعة تتلاشى في حضوره، لأنه لم يحب سوى الأمور العظيمة، والرجال العظام، وفوق ذلك كله يحب الحقيقة التي يسعى جاهداً للظفر بها وإبلاغها للناس"[١].

وفي اللوحة التذكارية في كنيسة باليول كُتبت هذه الكلمات:

"الرجل الخيّر لا يمكن أن يناله أذى، لا في حياته ولا في مماته، ولا يمكن للآلهة أن تهمله"[٢].

وبعد عامين من وفاته أعدَّ أصدقاؤه وتلاميذه لوحدة تذكارية تحمل صورته نقش عليها هذه الكلمات:

عندما يصل الأمر إلى القلب، عندها سيرحل[٣].

---

(١) حياة إدوارد كيرد وفلسفته، ص١٦٠، وقارن أيضاً كتاب هيرلال هاند، "الهيجلية الجديدة"، ص٧٦.

(٢) أفلاطون، محاورة الدفاع، ٤١هـ.

(٣) أفلاطون، محاورة فيدون، ١١٨.

ثانياً: تصور كيرد للفلسفة

في عام ١٨٨١ ألقى "إدوارد كيرد" محاضرة افتتاحية في "الجمعية الفلسفية في جامعة أدنبره، جعل عنوانها "مشكلة الفلسفة في العصر الحاضر"[١]. وأدارها حول تصوّره للفلسفة ومهمتها، وقال في بدايتها إنه يرى من المناسب أكثر أن يتحدث عن بعض الملاحظات العامة حول طبيعة الموضوعات التي تدرسها الفلسفة بدلاً من الحديث عن موضوع فلسفي معين". ولهذا، فإنني أقترح أن يكون الموضوع الذي تدور حوله المحاضرة هو: "المشكلة العامة للفلسفة"، والصورة الخاصة التي اتخذتها هذه المشكلة في العصور الحديثة[٢]. ثم يشرح ما يعتقد أن الروح الفلسفي تكمن في قدرة المرء على تبني آراء الآخرين - دون إقحام أية أحكام مبتسرة، واعتبارها مؤقتاً كما لو كانت هي آراءه الخاصة، ثم له بعد ذلك أن يخضعها للنقد كيف يشاء، ويطلب من الحضور أن يتحلوا بهذه الروح[٣].

يطرح كيرد بعد ذلك سؤالين هامين، الأول هو: ما هي مهمة الفلسفة بصفة عامة؟ والثاني: كيف عدّلت ظروف العصر الحديث من هذه المهمة؟

ويجيب عن السؤال الأول بأن مهمة الفلسفة هي أن تمكننا من بلوغ وجهة نظر توفق بيننا وبين العالم من ناحية، وبيننا وبين أنفسنا من ناحية أخرى، فالحاجة إلى الفلسفة تنشأ عندما يحدث تصدع للانسجام في الحياة الروحية بين العناصر المختلفة، فيظهر تضارب وتصارع بين تلك العناصر

(١) ثم نشرها بعد ذلك في كتابه "مقالات في الأدب والفلسفة" الذي ظهر عام ١٨٩٢، المجلد الأول، ص١٩٠ حتى ص٢٢٩.

(2) E. Caird: Essay on Literature and Philosophy, vol.I, 1891, p.190.

(3) Ibid., p.191.

بحيث لا يمكن التوفيق أو المصالحة بينها، وهو يضرب لذلك مثلاً عندما يحدث تصدع بين الوعي الديني (أي الوعي باللامتناهي) وبين الوعي الدنيوي (أي الوعي بالمتناهي)، أو بين وعي الذات بنفسها، والوعي بالعالم الخارجي[١].

ويعتقد "كيرد" أن هذا هو ما يحدث في عصرنا ... فلو أننا تأملنا طبيعة المحاولات التي تزعج معظمنا في الوقت الراهن، وجدنا أنها كلها تدور - بطريق مباشر، أو غير مباشر - حول مشكلة التوفيق (أو المصالحة) بين ثلاثة مصطلحات عظيمة للفكر هي: "العالم - الذات - الله"، وهكذا يذهب إلى أن المشكلة التي يعانيها عصره وتحتاج إلى بذل جهد فلسفي هي رأب البدع بين هذه الأفكار العظيمة، وما تقوم عليه حياتنا العقلية من اقتناعات بشأنها دون أن نهتم بإحداها ونهمل الباقي.

ولقد انقسم المفكرون في عمره شيعاً، فبعضهم رأى استحالة التسليم بحقيقة مناهج العلم الطبيعي ومبادئه، وعلاقاتها بالمادة، ما لم نسلّم بإمكان مد تطبيقها إلى ما يجاوز ذلك العالم المادي، غير أننا إذا ما قمنا بعد التطبيق على هذا النحو، واعتبرنا مبادىء العلم ومناهجه عامة وشاملة، فلا مندوحة لنا في هذه الحالة من رد الوعي، والفكر، والإرادة، إلى مستوى الظواهر الطبيعية، وبذلك نجعل من وجودها مشكلة لا حل لها[٢].

بينما وجد مفكرون آخرون أن من الصعب التسليم بالحقيقة التي تقول إن الوعي الذاتي يدخل في كل تجربة، دون أن ترد تلك التجربة إلى سلسلة من حالات النفس داخل الفرد.

وفريق ثالث مثل "سبنسر" و"هكسلي" وازنوا بين هذين التيارين

(1) Ibid., 192.
(2) Ibid.

المتصارعين ثم تبنوا وجهة نظر عجيبة، وربما قلنا لا عقلية، تذهب إلى أننا: إما أن ننظر إلى العالم على أنه مجموعة من ظواهر الروح، أو على أنه مجموعة من ظواهر المادة، لكن يستحيل الجمع بين هاتين النظرتين على الإطلاق، وهي وجهة نظر عجيبة لأنها تفترض أن الإنسان مصاب بنوع من "الحول العقلي"، بحيث يستحيل عليه أن ينظر بعين واحدة من عيونه الروحية دون أن يغلق الأخرى![1].

ومن ناحية أخرى، لو أننا تجاوزنا الصراع بين المذهب المادي والمثالية الذاتية، فإن وحدة حياتنا العقلية سوف يزعجها التضاد بين الوعي باللامتناهي، والوعي بالمتناهي، ولقد بدأ بديهياً لمعظم رجال العلم أن جميع معارفنا هي في الواقع معارف تنتمي إلى سياق التجربة المتناهية، وأن جميع الجهود الدينية والميتافيزيقية التي تبذل للوصول إلى ما يجاوز المتناهي، ليست سوى محاولات للتفكير في المجهول، وما لا يمكن معرفته. ومع ذلك، فإن هؤلاء العلماء كثيراً ما شعروا بالحاجة الماسة لبلوغ حل ما، كما شعروا بالمشكلة الحادة: مشكلة العثور على أي شيء يقدمونه لحياة الإنسان الأخلاقية، التي كان يدعمها ذات يوم إيمانها بأن هذه الأحلام حقائق[2].

ولم يمنع ذلك من وجود قلة في عمرنا، كما يعتقد كيرد، قضوا حياتهم منغمسين في أفكار دينية، لكنهم رغم ذلك تشربوا من آداب العصر ما جعلهم يقتنعون أن هذه الأفكار لا بد أن تكون وهماً! وهكذا عاشوا في عالم مشلول: لا هم قادرون على أن يجدوا الإيمان ولا أن يعيشوا بدونه!

من ذلك كله يتبين لنا أنه يستحيل أن تكون حياتنا هي نفسها الحياة التي عاشها البشر يوماً ما، طالما أن فكرنا عن العالم منقسم على نفسه بهذا الشكل،

(1) Ibid., p.193.
(2) Ibid., p.194

وفي نزاع مع ذاته، بل يستحيل أن ترتفع إلى مستوى الطاقة والنشاط الذي يمكن أن تقوم بهما إرادة غير منقسمة، إرادة تشعر بالمصادر اللامتناهية للروح التي تحركنا، والتي نبعث منها كل الآثار العظيمة في جميع العصور.

وبعد أن تصدع الإيمان على هذا النحو، فسوف يظهر سؤال هام هو: هل يمكن علاج هذا الصدع؟ ويجب كيرد نعم عن طريق الفكر أيضاً فإذا كان الفكر هو الذي سدد الضربة، فإن الفكر نفسه هو الذي يعالجها، وهو هنا أشبه بحربة إيثوريل Ithuriel التي تحدث الجرح وهي نفسها التي تداويه"[١]، وذلك يعني أن الفكر جدلي الطابع، وأنه يسير على إيقاع ثلاثي من إيجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما تلك هي ماهية الفكر وطبيعة الروح ما يقول هيجل: "فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكي تتوافق مرة أخرى، ومن ثم يكون الاتفاق النهائي اتفاقاً روحياً، أعني أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر - وفي الفكر وحده - فاليد التي أحدثت الجرح هي نفسُها التي تداويه"[٢].

فعملية الانقسام والتصدع التي تحدث في الفكر من حين لآخر يعالجها الفكر نفسه مرة أخرى، لقد قال بيكون إنّ الفلسفة حلّت محل الدين في الحقبة الأخيرة من الحضارة القديمة". والشيء نفسه يصدق على العصور الحديثة، فقد غدا من الصعب على الإنسان المثقّف وطلاب الفلسفة، في مواجهة روح النقد الحديث، أن يعتمدوا إعتماداً تاماً في حياتهم الروحية على مؤسسات الإيمان البسيطة، فعصر اللاوعي قد ولّى بالنسبة لهم، ولهذا فينبغي عليهم أن يلتمسوا العون من الفكر، فهو وحده القادر على علاج الجرح الذي أحدثه

---

(1) J. Muirhead: The Life and Philosophy of E. Carid, p.270.

(٢) راجع ذلك في كتابنا: "المنهج الجدلي عند هيجل"، دار التنوير - بيروت، وعبارة هيجل مأخوذة من "موسوعة العلوم الفلسفية"، فقرة رقم ٢٤ (إضافة).

الفكر نفسه، "وكما كان على بناة الهيكل الثاني (الذين أعادوا بناء هيكل سليمان) أن يعتمدوا على سواعدهم فكذلك في يومنا الراهن، على أولئك الذين يسعون إلى تعزيز المركب المسيحي القديم أو استبداله، أو يزودوا أنفسهم بأسلحة الفلسفة، فليس من اختيارنا أننا وجدنا في عصر النقد، لكن طالما أننا وجدنا فيه وأصبحنا نواجه تيارات الفكرة المنتشرة، فليس أمامنا سوى بديلين: إما أن نواجه مشكلاتنا أو أن نعمد إلى كبتها، لكن الكبت ليس حلاً فكثيراً ما رأينا المزاج الأخلاقي الناشىء عن ذلك: روح التعصب المحمومة التي لا تجد نفسها إلا في استحالة معرفة أي شيء ولا تقدم على الإيمان إلا أنها لا تجرؤ على أي شيء آخر، ولهذا فلا بد لنا من السعي نحو المصالحة والتوفيق بين العناصر المتناقضة في وعينا في مركب فكري جديد وبعبارة أخرى: في الفلسفة"[1].

ومن هنا، فإن مهمة الفلسفة، كما يعتقد "كيرد" هي الارتفاع إلى مثل هذه النظرة الشاملة التي تمكننا من المصالحة: من العالم ومع أنفسنا ويشرح "كيرد" هذا التصور بقوله إنه لا يعني أكثر من أن الفلسفة عليها أن تبحث عما يمكن أن نسميه بالمركب "المطلق" صحيح أن كثيراً من الفلاسفة، بل من عظمائهم، حاولوا تجنب هذه الصورة، وتضييق نطاق الفلسفة، وحصرها داخل حدود تجعل مشاكلها أكثر سهولة، لكن ذلك كان في عصور الانتقال عندما تتراخى الروابط الاجتماعية. ويضعف الايمان الديني فتهبط قضايا الفلسفة بدورها إلى مستوى أدنى، وتقنع بالتخلي عن مهمتها العظيمة، وربما جاء انعدام ثقة الفلسفة بنفسها في العصور الحديثة نتيجة للتقدم الهائل في معرفتنا بالعالم، فأدّى ذلك إلى إلقاء ظلال من الشك حول دور الفلسفة، كما أدّى إلى تضييق

(1) E. Caird : The Problem of Philosophy at the present age in Essays on Literature and Philosophy, p.195 - 196.

أرائنا حول مشكلة الحياة البشرية، وفصلها عن مشكلة وحدة جميع الأشياء، ومن الطبيعي أن نتساءل: ألا يمكن أن نجد معنى لحياتنا دون فض أسرار الكون؟ الواقع أنه مع ازدياد معرفتنا، يزداد الوعي بجهلنا، وهكذا تصبح زيادة المعرفة شيئاً نسبياً عابراً، وإذا نظرنا إلى بحر المعرفة الواسع، مع تقديرنا لأطرافه المترامية - لبدا من المعقول لفيلسوف مثل "أوجست كونت" أن يقول إن النظرة النسقية الشاملة للكون ككل، تجاوز إمكانات الإنسان. ومن ثم فلا بد له أن يقنع "بالمركب الذاتي" - إن أراد لحياته أن تنسجم مع نفسها على أساس المعرفة، غير أن هذا المركب الذاتي ينطوي على تناقض فيما يرى كيرد. فمن المعروف، في الفلسفة، إننا لا نستطيع أن ننسحب إلى داخل أنفسنا على هذا النحو ونترك العالم مكتفين بالتعجب من حكمته، ذلك لأن حياة العقل أو حياة الوعي هي أساساً حياة تجاوز نفسها، ولا يمكن أن ينفصل فيها الداخل عن الخارج إنفصالاً مطلقاً دون أن تتوقف هي نفسها عن أن يكون لها معنى. إنها حياة المعرفة التي لا نستطيع من خلالها أن نعرف أنفسنا إلا بمقدار ما نعرف العالم الذي نعيش فيه، ونكون، كأفراد، أجزاء منه وهي حياة الفعل والعمل التي لا نستطيع أن نحقق أنفسنا من خلالها إلا عندما نصبح خداماً لغاية سوف تتحقق في العالم. إنّ الوعي إذا ما تمركز حول نفسه فحسب فسوف يخبو نوره، ويكف ضياؤه عن الإشعاع، والعالم من الخارج ومن الداخل ليس عالمين منفصلين وإنما هما أشبه بكفي القفاز كل منهما الوجه المقابل للآخر.

وهنا يحدثنا كيرد، كما فعل هيجل من قبل، عن موقف الفيلسوف الرواقي الذي ينسحب من العالم ويقنع بالعيش في عالم الذات، فيفقد بذلك كل أمل في إنتاج أي نسق عقلي، لأنه هو نفسه يقوم بعمل لا معقول عندما يشيح بوجهه عن العالم الموضوعي ليبحث عن السعادة وعن الحقيقة بداخله، وهو

يكافح ليحقق، في عزلة، تلك الحياة التي تتسم هي نفسها بأنها حياة جماعية، فهو كمن يسعى لإنقاذ حياة البذور، التي لا بد أن تُلقى في الأرض وتموت لكي تعيش، فيغلق عليها، ويبعدها عن المؤثرات الخارجية. ومن هنا، كان القانون المسيحي للتضحية بالنفس المتمثل في عبارة السيد المسيح "مَنْ ضيع نفسه من أجلي وجدها" معبراً عن قانون عام للحياة الروحية.

لكن إذا كان من المستحيل حل مشكلة الحياة الداخلية دون حل مشكلة الحياة الخارجية، فإن من المستحيل أيضاً وضع خط فاصل بين حياة الأمة وحياة الإنسانية، بين حياة الشعب الواحد وحياة البشرية، وكذلك بين حياة البشرية وبين مجرى الطبيعة، والحق أن عملية إنفصال العناصر المترابطة على هذا النحو يؤدي إلى أن يفقد كل عنصر معناه وقيمته الذي استمده من ارتباطه بالعناصر الأخرى داخل كل واحد، بل إنَّ كل عنصر يتلاشى في اللحظة نفسها التي نفصله فيها عن بقية العناصر، وكيرد مثل هيجل يعتبر هذا الفصل للعنصر عملية "تجريد" تحدث صدعاً ميتاً للحياة العملية الإنسانية، بل إنّ مثل هذه المحاولة قد تنطوي على خداع للنفس، أي "خداع ذاتي" حتى أننا ننظر إلى ما هو عابر ومؤقت على أنه مطلق وإلهي[1].

كيرد، إذن، يبحث عن النظرة الكلية والمركب الشامل الذي يجمع العناصر كلها في كل واحد، ويعتقد أن الفلسفة إذا فشلت في تقديم مثل هذه النظرة، أو عجزت عن صياغة مثل هذا المركب، فإن ذلك يعني أنها عجزت عن أداء دورها، والقيام بمهمتها، ولو أنها من ناحية أخرى سمحت بالقسمة المطلقة بين الأنا، أو الإنسان والطبيعة، أو المتناهي واللامتناهي، فسوف تسقط بالضرورة في براثن مذهب الشك، وإذا لم نستطع التوفيق بين الإنسان والكون، فلن نستطيع أن نوفق بيننا وبين أنفسنا" إنّ عصرنا هو عصر يرحب

(1) E. Caird, Ibid., p.205.

فيه كثيرون بأبيات الشاعر الإنجليزي ألكسندر بوب:

"إعرف نفسك جيداً، وأفترض أنه لا يوجد إله يراقبك...

فالدراسة الحقة للبشرية: هي دراسة الإنسان..".

غير أن الرد البسيط على مثل هذه "اللاأدرية" هو: أننا إذا لم نستطع أن نعرف الله، فإننا لن نعرف شيئاً قط..."[1].

لو صحَّ ذلك وكان الإقلاع عن فكرة "المركب الكلي الشامل" تعني التخلي عن الفلسفة نفسها تماماً من الناحية العملية، فينبغي علينا أن لا نتجاهل المشكلات الكبرى التي تكافح الفلسفة لحلها، وهي مشكلات تنمو، فيما يبدو، يوماً بعد يوم مع ازدياد معارفنا بالإنسان، وبالعالم الذي نعيش فيه، إذ يبدو أن هذه المعرفة تجعل الهوة تتسع يوماً بعد يوم بين الفردي والكلي، بين رؤية قصيرة النظر، مثل رؤية الإنسان، وبين الكل الذي يشمل كل شيء، وعلى الرغم من أن هذه المشكلات لا تختفي تماماً، وإنما تغير من شكلها بطريقة ما، فإننا عندما نتأمل مهمة الفلسفة لا نجدها، لأول وهلة، بنائية بل هي مهمة نقد وإعادة بناء فهي لا تهتم في شيء متعالٍ أو بعض الفروض لأمور مجهولة، بل بالأحرى أن تظهر، إلى النور المفروض - إن شئنا تسميتها كذلك - التي نقيم عليها وجودنا الفعلي[2].

قد تبدو الفلسفة متهورة وطموحة أكثر من اللازم، أمام كل مَنْ لا يتبين أن المشكلة التي تسعى إلى حلها ليست مشكلة اختارتها إختياراً تعسفياً لتقوم بحلها، وإنما هي مشكلة نحاول نحن بطريقة ما حلها، أو أننا نفترض لها حلاً سلفاً في كل لحظة من لحظات حياتنا. إنّ الارتفاع من المتناهي إلى اللامتناهي

(1) Ibid., p.206.
(2) Ibid., p.207.

سيغدو مستحيلاً، ما لم يكن وعينا باللامتناهي متضمناً بالفعل في وعينا بالمتناهي، ويتطور بتطوره، فليست الفلسفة مغامرة في عالم الأفكار، وإنما هي إعادة التفكير في الوعي الديني، والدنيوي، الذي تطور في الأساس مستقلا عن الفلسفة، ولقد كان من أعمال كانط العظيمة أن بيَّن لنا أن التجربة ذاتها لا تكون ممكنة إلا من خلال ضرورة الفكر وشموله، لكنه برهن بذلك على نسبية موضوعات التجربة المتناهية أمام الفهم الذي هو نفسه ليس موضوعاً، فقد بيَّن في الواقع اننا لا نستطيع أن نسلم بمشروعية الوعي التجريبي دون التسليم بمشروعية ذلك الوعي الذي يجاوز التجربة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة[1].

ومن ثم، فمن يمد مبادىء كانط حتى نهايتها المشروعة، فسوف يتبين أنه من المستحيل معالجة الموضوع للدين على أنه وهم لذهن متناه يحاول أن يجاوز حدوده الصحيحة، فالوعي الديني يتخذ مكانه إلى جانب الوعي الدنيوي، والوعي باللامتناهي يتخذ مكانه إلى جانب الوعي بالعالم اللامتناهي، كالوعي بالموضوع الحقيقي أو الواقع المطلق الذي يرتكز عليه كل شيء آخر، وعندما تعالج الفلسفة هذا الوعي أو ذاك، فإنها تتخلص من تلك المهمة المستحيلة واللامسؤولة، سواء في علاقتها بالعالم المتناهي أو العالم اللامتناهي - تجاوز ذلك الوعي الأولي الساذج عند الإنسان. ومن هذه الزاوية وحدها تصل بالوعي إلى مستوى أعمق في فهمه لنفسه، ويكون من حقنا، في الحالتين، أن نبدأ عملنا في النقد وإعادة البناء مع إيماننا بالعمل العظيم الذي أنجزته الروح البشرية في الماضي، وسوف يكون من واجبنا أن نبدأ هذا العمل ونحن على وعي بأنه لم يكن له قيمة إلا من حيث استمرار للماضي، لأن هذا الوعي هو وحده الذي يستطيع أن يبرر لنا أن نرتفع إلى مستوى أعلى من الشعور بالضعف للقيام بالمهمة التي أخذت الفلسفة على

(1) Ibid.

عاتقها أن تقوم بها في العصر الحاضر. ويحمينا من الشك المتطفل الذي يذهب إلى أن ديانات الإنسان وفلسفاته تجدد على الدوام تاريخ "بابل"، عندما تحاول أن تبني برجاً يصل بالإنسان إلى السماء، لكن البناء يتوقف مرة ومرة بسبب الخلط والاضطراب في اللغات بين البنائيين[١]. فإذا وصفنا الفلسفة بأنها تجديد نقدي للايمان، فلا بد أن نتذكر أنه يتطور، كما لا بد لنا، من ناحية أخرى، أن نضع في ذهننا، أن جميع الجهود التي تبذل لبناء مستقبل للبشرية، سوف تكون عبثاً ما لم تتأسس على احترام عميق للماضي.

لقد كان نداء الفلسفة المتكرر في جميع العصور، وعندما تضطرب الوحدة الأولى بين العقل والإيمان، كما هو الحال في عصرنا الراهن هو "أعد بناء روحك من جديد" وكانت المهمة شاقة سريعة في بعض العصور يسيرة في بعضها الآخر، ولكن أن نتبين ذلك بوضوح إذا ما عقدنا مقارنة سريعة لصورة المشكلة عند أفلاطون وأرسطو بالصورة التي توجد عليها في العصر الراهن. فنحن نجد في "جمهورية" أفلاطون محاولة لإعادة بناء الصرح المتداعي للحضارة اليونانية، واستعادة الحياة السياسة والدينية، عن طريق بناء روح الفيلسوف، وذلك بالعودة إلى المثل الأعلى الذي أقيمت عليه هذه الحضارة، غير أن المشكلة عندهم كانت تكمن في أن المركب اليوناني كان من صنع الخيال، فنظروا إلى ما هو جديد، ومحلي، وقومي، على أنه لا متناه وغير محدود، وشامل. فالأخلاق اليونانية لم تتجاوز حدود الأمة، بل لم تتجاوز حدود دولة المدينة، والدين اليوناني كغطاء للعبقرية اليونانية لم يكن سوى

(١) يشير كيرد بذلك إلى القصة التي وردت في الكتاب المقدس (سفر التكوين، الإصحاح الحادي عشر)، وتروي عن أهل مدينة بابل - من نسل نوح - الذين حاولوا أن يشيدوا برجاً يصعد إلى عنان السماء، فعوقبوا ببلبلة ألسنتهم، ولم يفهم بعضهم بعضاً، مع أنهم كانوا يتكلمون لغة واحدة. والقصة، فيما يبدو، تعلل تعدد اللغات بين البشر بعد أن كانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة" (تكوين: ١١ - ١). ومن هنا جاءت كلمة بابل نفسها التي تعني البلبلة والخلط والاضطراب.

تكريس الروح الوطني للصد والمنع. وهكذا، فلا الأخلاق، ولا الدين يمكن أن يتصدّى بالمقاومة لتفكيك قوة التفكير، ولما كان الخيال الشعري هو الذي ملأ جبال الأولمب بآلهة بشريين، فقد اختفت قوة الدين اليوناني، تقريباً، كلما أصبح الناس قادرين على التمييز بين الشعر والنثر، وعندما اختلط المحلي والزمني في الحياة الأخلاقية اليونانية، بدلاً من أن يتوافقا ويتصالحا مع الكلي والشامل، ووقعت هذه الحياة الأخلاقية فريسة سهلة لفتاوى السوفسطائيين في الخير والشر. ومن ناحية أخرى، ظل شك السوفسطائيين سطحياً وخطابياً، لأنه لم يجد سوى مقاومة ضئيلة من المؤسسات التي هاجمها، ومن ثم فعندما بدأت الفلسفة عند أفلاطون وأرسطو مهمة إعادة بناء المركب الذي تتأسس عليه الحياة الأخلاقية والعقلية عند اليونان، واستعادة الانسجام المتداعي بين العقل والإيمان كان عملهما في المصالحة ناقصاً بالضرورة، بسبب نقص العناصر الايجابية والسلبية التي يسعى للتوفيق بينها، فهما يحاولان الجمع بين حرية الفكر التي ظهرت مع الحركة السوفسطائية، وبين المضمون الجوهري للحياة اليونانية الأخلاقية والدينية التي رفضتها هذه الحركة، غير أن حركة الفكر وشموله كانت أساساً في صراع من الطابع المحدود للمضمون، ولهذا، فإننا نجد أفلاطون لا يرى في الدين الخيالي سوى "أكذوبة نبيلة" أعني حقيقة يغطيها قناع من الشكل الحسي غير المقنع. ومن هنا، فإننا نجد عند أفلاطون أول محاولة للانسحاب إلى داخل الحياة الباطنية، الإنسحاب من عالم غير مثالي، وهو ما استمر ظهوره في الفلسفات التالية التي انتهت بالضرورة إلى تناقص ذاتي ظهر في مذهب الشك.

وعلى الرغم من وجود تشابهات مذهلة بين حركة الفكر الحديث - من الإيمان إلى العقل وبين حركة الفكر القديم، فإننا لا نستطيع أن نقبل نتائج الفكر القديم ونعتبره حلاً لمشكلتنا وذلك لسببين:

الأول: إن عناصر المشكلة لم تكن قد تطورت بعد، فالأخلاق والدين عند

اليونان كانا قوميين محليين، تأسسا على التراث والأساطير، وبذلك عجزا عن مقاومة الفكر الجديد الذي جاء به السوفسطائيون. ومن ناحية أخرى، كان الفكر السوفسطائي نفسه فكراً تحليلياً هداماً، فلم ينطوي على أي مبدأ بناء، يمكن أن يكون بديلاً كنسق موضوعي، للمذاهب التي هدمها، ومن هنا كانت العناصر التي سعى أفلاطون وأرسطو للتوفيق والمصالحة بينها حاضرة في صورة ناقصة، ولا بد أن تشارك المصالحة بالضرورة، في هذا النقص. وكان لا بد لحرية الفكر الجديدة مع ما لها من نظرة شاملة، أن تجتمع مع ما في الديانة والحضارة اليونانية من قصور وتحديد، لكن ذلك كان يعني صب خمر جديدة في زقاق قديمة.

الثاني: إن الفلسفة نفسها حتى بين يدي أساتذتها العظام، فشلت في تحقيق المصالحة لواحد من التناقضات الأساسية التي تعرفت على عناصره بوضوح، وهو التناقض بين الصورة والمادة بين الفكر والواقع، أو على نحو أكثر عمومية، بين الذات والموضوع، وعلى حين أنه تمّ تطبيق الجدل السقراطي على كل شيء آخر، فإنه لم يتم تطبيقه بنجاح على وجود تلك الثنائية الأساسية بين هذه المصطلحات.

وهكذا يختلف العصر الحديث عن عصر النقد والانتقال عند اليونان: فالدين الحديث، من ناحية لا يضرب بجذوره في ثقافة محلية تتسم بالأساطير الخيالية، بل يسعى لكي يجد نفسه في العناصر الكلية من الطبيعة البشرية، وهو على استعداد لمواجهة وقائع الحياة برمتها، بالغاً ما بلغ ظلامها وتهديدها للمثل العليا، بل إنه هبط إلى الجحيم بحثاً عن الخير في داخل الشر، وعن المثالي في قلب الواقعي، والإلهي فيما هو بشري، والدين على هذا النحو ليس عنده ما يخشاه من العلم الذي يعارض بين الواقع والخيال، وبين الطبيعة وما هو إلهي[1].

(1) E. Caird, The Problem of Philosophy, p.216.

لقد كانت ديانة اليونان كما سبق أن ذكرنا، قومية محلية وليست عالمية ولا شاملة: "ولقد كانت بالضرورة ديانة الخيال الفني، لأن الخيال هو الذي يرفع الجزئي إلى مرتبة الكلي، بل يجعل من الجزئي بديلاً عن الكلي، لقد سُميت بالديانة التشبيهية، لكنها كما لاحظ هيجل بحق، لم تكن تشبيهية بالقدر الكافي، صحيح أنها رفعت بعض الصفات والخصائص البشرية إلى المستوى الإلهي، لكنها لم ترفع البشرية نفسها بما هي كذلك إلى هذه المرتبة... أما المسيحية فقد هبطت بالالهي إلى مستوى حياة الفرد الذي يعيش في أجواء بشرية، وبذلك جعلت البشرية ذاتها مثالية في أبسط صور الحياة وأكثرها تواضعاً. وعلّمت الناس أن لا ينظروا إلى المثل الأعلى على أنه شيء يمكن أن تصل إليه قلة من العقول الممتازة المختارة بالفرار من الواقع المعاش، بل أن يجدوه في الحياة الشائعة نفسها، وجعلت قيود الأخلاق وسائل للحرية، وأحالت الألم والموت، بل حتى الشر إلى صورة من صور الخير.. فلم تكن ديانة خيال شعري أو فني فحسب، ولم تبتعد عن وقائع الحياة مهما كانت مظلمة وخطرة، ولم تحد بعينيها نحو فردوس أرضي يرتفع فوق السحب والرياح لقد كان الفن ثانوياً عندها وليس أساسها، وكانت الحقيقة الشعرية تعرض في قناع حسن، وينتج من ذلك كله أنها ليست حلماً يمكن أن يتلاشى عندما يظهر الوعي بالنثر.."[1].

لكن إذا كان الوعي الديني في عصرنا الراهن قد أقيم على أسس مختلفة تماماً عن الوعي الديني القديم، فإن القوى التي تهاجمه قد عززت نفسها وقويت ولم تضعف، ويستطيع الفكر أن يلجأ إلى المنجزات الإيجابية في ميدان العلم الخاص والعلم التطبيقي التي تشهد على عظمة العقل البشري، فقد أعلنت السماء مجد "نيوتن" وبدأ الإنسان يشعر أنه في بيته في عالم الوقائع المتناهية كما لم يحدث من قبل، وما يصدق على عالم النظرية، يصدق على عالم

(1) E. Caird, Ibid., p.217.

التطبيق والعمل، وقد وجد الفرد نفسه وقد استغرقه حشد من المصالح: الصناعية، والاجتماعية، والسياسية، أو الفنية، وإذا ما قورن الصراع القديم بالصراع الحديث لأمكن اعتبار الأخير حرباً مع التيتان Titans(١): فالعالم يواجه العالم على نحو لم يحدث قط من قبل.

وما يصدق أخيراً، على الدين، وعلى العلم، وعلى المصالح الدنيوية، يصدق على التضاد داخل عالم الفكر ذاته بين الذات والموضوع، ويمكن أن نقول إن ما أنجزه الفكر في العصر الوسيط والعصر الحديث هو الوعي بالذات وشوقها إلى الحرية والتحديد الذاتي في مواجهة الحتمية العارمة للشيء المتناهي في مواجهة الشيء الآخر في عالم الطبيعة(٢). وهنا أيضاً نجد أن عصرنا يشعر بصدام "القوى المتضادة". ومن ناحية أخرى، نجد أولئك الذين يذهبون إلى أن يستحيل التسليم بحقيقة المناهج العلمية في تفسير الأحداث الفيزيائية، دون مدّ هذه المناهج إلى عالم الروح. ومن ثم رد الوعي، والفكر، والإرادة إلى مستوى الأشياء المتناهية، شأن الاشياء المتناهية الأخرى، ومن ناحية أخرى فإن أولئك الذين وجدوا أن وعي الذات يدخل في كل تجربة من تجاربنا يسعى إلى رد كل ما يظهر إلى حالات موضوعية للروح الفردية.

لقد كان الناس، في فترة من الفترات، يهزأون من ممثلي المعرفة التجريبية الحديثة، ويصفونهم بأنهم نوع جديد من السوفسطائية، وبأنهم "رسل العلم الكئيب" و"قردة البحر الميت"، غير أن كيرد يعتقد أننا مدينون لمفكرين مثل "كارليل" و"رسكن" لدفاعهم القوي عن الأخلاق والدين، لكن من الخطأ أن نهاجم بنظرة آحادية الجانب أي إنجاز للعلم المتناهي، أي أن تنظر باحتقار لأي إصلاح لا ينطوي على تغير أساسي لوجود الإنسان الأخلاقي، أو أن

---

(١) التيتان هم المردة أو العمالقة الذين حاربوا زيوس كبير الآلهة في الأساطير اليونانية.

(2) E. Caird, op. cit.

نكرر ضد مفكرين من أمثال "مل" و"داروين" الكلمات نفسها التي هاجم بها أفلاطون السوفسطائيين، فذلك دليل على الضعف، فضلاً عنه أنه ضرب من "المفارقة التاريخية" Anachronism، إذ إننا في هذه الحالة نتجاهل، من ناحية أخرى، إن الفلسفة مهمة تختلف عما كانت عليه أيام أفلاطون، فقد تخلت عن ثنائية المادة والصورة، وبذلك رفعت من شأن موضوعات واهتمامات، ربما كان لأفلاطون عذره عندما أشاح بوجهه عنها. ومن ثم، فإن على الفلاسفة أن ينبذوا عملية الاحتقار هذه، لأنها العدو اللدود للبصيرة.

نستطيع أن نقول في النهاية إنّ "إدوارد كيرد" يأخذ بنظرة هيجلية واضحة، فهو يبحث عن النظرة الكلية والمركب الشامل الذي يوفق فيه بين العناصر المتضاربة، ويعتقد أن الفلسفة إذا ما عجزت عن الوصل إلى هذا المركب، فإن ذلك يعني فشلها في القيام بمهمتها الحقيقية.

ذلك لأنه تصور أن مهمة الفلسفة هي إعادة الإنسجام، ورأب الصدع بيننا وبين العالم من ناحية، ثم بيننا وبين أنفسنا، من ناحية أخرى. ومن هنا، فإن الحاجة إلى الفلسفة تنشأ، بل وتكون ماسة عندما يظهر هذا التصدع. وإذا كان الفكر هو الذي يُحدث هذا الانقسام داخل ذاته، فإنه هو نفسه الذي يعالجه، فاليد التي أحدثت الجرح، كما يقول هيجل، هي نفسها التي تعالجه.

إننا إذا عشنا في أعماق الذات، مكتفين بالحياة الباطنية وحدها، فسوف نسقط بالضرورة في براثن الشك. فضلاً عن أننا نقوم بعمل لا معقول لأننا نعزل، أصلاً، الأنا التي هي بطبيعتها اجتماعية لتعيش في داخل ذاتها بعيدة عن الحياة الخارجية لدنيا الناس، نظراً لأننا عجزنا عن التوفيق بين الأنا واللاأنا، بين الذات والموضوع، وقبل ذلك بيننا وبين أنفسنا من ناحية، وبيننا وبين العالم من ناحية أخرى.

ويضرب "كيرد" مثلاً بمهمة الفلسفة قديماً عند أفلاطون وأرسطو، لقد كانت المشكلة عند اليونان تكمن في أن الأخلاق عندهم لم تتجاوز حدود دولة المدينة، كما كانت ديانة الأولمب محلية وقومية، ومع ذلك نظروا إليها على أنها عامة وشاملة، وهكذا أصبح ما هو محدد وغير محدد، وما هو متناهٍ لا متناهياً عن طريق الخيال الشعري.

أما في العصر الحديث، فقد ظهر العلم التجريبي بما لديه من معلومات ومعارف ضخمة تزداد يوماً بعد يوم، فأحدث تصدأ للإنسجام بين ثلاثة أفكار عظيمة هي: العالم - الذات - الله. وانقسم المفكرون حيال الموقف الجديد شيعاً:

أ- بعضهم طالب بمد - نطاق مناهج العلم التجريبي لتشمل عالم الروح أيضاً.

ب- وذهب آخرون إلى تفسير التجربة الإنسانية بردها إلى سلسلة من حالات النفس داخل الفرد.

جـ- وذهب فريق ثالث إلى أن هناك طريقتين لا ثالث لهما: فإما أن ننظر إلى العالم على أنه ظواهر روحية خالصة، أو أن ننظر إلى الظواهر كلها على أنها مادية، أي أن علينا إما أن نأخذ بالمثالية الذاتية، أو المذهب المادي لأنه يستحيل الجمعِ بين هاتين النظرتين، ويصف "كيرد" مثل هذا الموقف بأنه ضرب من "الحوَل العقلي"!.

ويرى فيلسوفنا أن علاج هذا الصدع إنما يكون بالتوفيق أو المصالحة بين العناصر المتناقضة دون أن نأخذ بنظرة آحادية الجانب، فنركز على عنصر ونتغافل عن بقية العناصر.

تصور "كيرد" للفلسفة هيجلي الطابع بغير جدال، لكنه وصل إلى هذا

التصور من خلال كانط، لا سيما تحليله للمعرفة واستنباطه للمقولات، ومحاولته إيجاد مركب للكثرة الحسية عن طريق مقولات الفهم مصداقاً لعبارة فندلبنت: "أنَّ في فهم كانط تجاوزاً له" بشرط أن نضيف إليها هذا التجاوز ينبغي أن يسير في اتجاه هيجل، فقد كان يقيس مذهب كانط في كل نقطة بالمعيار الهيجلي.. لقد كان نقده موجهاً أساساً ضد مظاهر الثنائية التي يحفل بها مذهبه أو ضد التمييز والفصل الذي طالما تكرر لدى كانط بين عناصر التجربة والفكر، وتلك التجريدات والتحديدات التي هي مميزاته السطحية[1]. وهكذا وصل كيرد إلى تأسيس ميتافيزيقي لمثالية جديدة أحياها بروح هيجلية. وهذا ما سوف نتحدث عنه بالتفصيل في القسم التالي.

(١) رودلف ميتس، .الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، المجلد الأول، ص٣٥٦.

ثالثاً: الميتافيزيقا - او مثالية كيرد

ليس من السهل أن تقدم لنظرية "إدوراد كيرد" الفلسفية عرضاً مترابطاً لأنها كانت تتطور، في معظم جوانبها، من خلال نقده للآخرين لا سيما كانط، وسوف نقدم فيما يلي موجزاً إجمالياً للمثالية التي أحياها بروح هيجل:

لقد سعى كانط في استنباطه الترتسندنتالي للمقولات أن يبرهن على أن المعرفة تفترض مقدماً مركباً لكثرة الحس بواسطة مقولات الفهم، وذهب إلى أنه لا شيء يمكن أن يصل إلى نطاق معرفتنا ولا يؤثر في الذهن (أو الفهم) مع التمثلات الحسية. فهذه التمثلات الحسية تصبح موضوعاً للمعرفة عندما تتجمع في كل واحد للتجربة من خلال حضورهما معاً في الوعي الذاتي، فالوعي الذاتي يربط الانطباعات المعزولة بعضها ببعض، وبالتالي يحولها إلى موضوعات قابلة لأن تُعرف، وتشكل أجزاء لنسق واحد نسميه بالطبيعة، ومن ثم كان التضايف مع الطبيعة هي الروح، فمعظم القوانين الأساسية للطبيعة هي أنواع من الارتباطات، أو صور للتركيب (أي المقولات) التي يربط الفهم بواسطتها بعضها ببعض، لكن إذا كان وعي الذات بهويتها مع نفسها هو الافتراض السابق للطبيعة بوصفها كلاً منظماً، فمن الطبيعي أيضاً أن تكون وحدة العالم هي وحدة علاقته بالذات وتميزها عنه، وهي وعي بوحدتها وذاتها.

الافتراض السابق للطبيعة، إذن، هو مركب الكثرة الذي تقوم به المقولات بواسطة الفهم الواعي لذاته بوصفه هوية تشير إليها جميع الإحساسات والافتراض السابق لوعي الروح بنفسها كوحدة هو النشاط التركيبي الذي يتأسس عليه عالم التجربة، فالعالم بعيداً عن علاقته بوحدة الذات سوف ينشطر إلى جزئيات مبعثرة غير مترابطة، والذات بعيدة عن علاقتها بوحدة العالم سوف تنحل إلى ذوات كثيرة غير مترابطة. وباختصار، فإن الوعي

الذاتي والعالم، عند كانط، يتضمن الواحد منهما الآخر بالتبادل.

ويعتقد كيرد أن العنصر ذات القيمة الدائمة في استنباط المقولات عند كانط، هو البرهنة على الحقيقة القائلة بأن المعرفة تعتمد على الارتباط المتضايف بين الحس والفهم، كما تتضمن التعارض، والعلاقة الضرورية بين الواحد منهما والآخر، بين الذات واللاذات، لكنه، لسوء الطالع، فشل في إدراك الطابع العضوي للمعرفة، فقد تصوره على أنه تجميع لعناصر يمكن أن تنفصل، وإذا كانت الإدراكات الحسية بدون التصورات العقلية عمياء، والتصورات العقلية بدون الإدراكات الحسية جوفاء وفارغة، وإذا كان الوعي بالعالم الموضوعي يفترض مقدماً الوعي بالذات، وإذا كان الوعي بالذات يعتمد على تميزه عن العالم الموضوعي وارتباطه به - إذا صحّ ذلك كله فإن النتيجة الحتمية أن تكون المعرفة هي كل عضوي يتألف من عناصر يمكن التمييز بينها، لكن لا يمكن فصل بعضها عن بعض، فهي وحدة تخلق التمييز بين الذات والموضوع، لكنها تتغلب عليها في الحال، غير أن كانط استنتج من واقعة أن عناصر المعرفة المختلفة يتضمن بعضها بعضاً بالضرورة... النتيجة التي تقول إنها تتجمع بعضها مع بعض لتشكل المعرفة، لكنه لم ينتبه إلى أنه يستحيل أن تتحول حالات الذهن المحض إلى موضوعات، بأن ندرجها بطريقة مصطنعة تحت تصورات غريبة عنها. إن المشاعر الذاتية سوف تظل مشاعر ذاتية، بغض النظر عما تحمله من مقولات، ولقد بيّن كانط نفسه إلى أي حد يكون الوعي الداخلي سابقاً للوعي بموضوعات العالم الخارجية التي هي نسبية. فالتجربة الداخلية ليست شيئاً يضاف إلى التجربة الخارجية، وإنما هي التجربة الخارجية نفسها منظوراً إليها كتجربة "للروح"، وهي توجد من أجل الوعي الموضوعي المتصور كوعي للذات، إنها الوعي الموضوعي كما يتصور على أنه وعي الذات التي يوجد من أجلها، ففي وعي الروح للعالم يصبح العالم واعياً بنفسه. ومن ثم، فنحن لا نستطيع أن ننظر إلى الوعي

الذاتي على أنه سابق للوعي الموضوعي الذي يتطور منه هذا الأخير، والقول بذلك يعني القول بافتراض سابق هو أن هناك شيئاً يعتمد عليه. إنّ التجربة الداخلية تحوي كل شيء أعني أنها تحوي كل ما هو قائم في التجربة الخارجية، بالإضافة إلى تحديد إضافي، غير أن كانط الذي كان الدرس الرئيسي عنده للاستنباط الترنسندنتالي للمقولات، هو أن الذات والعالم لا يشكلان حقيقة إلا من حيث هما عنصران مترابطان متضايفان في كل واحد - لم ينجح تماماً في التخلص من الخطأ الذي يقع فيه الفيلسوف المثالي الذاتي حين يرد الموضوعات إلى حالات محض للذهن صحيح أن كانط، في معارضته للفيلسوف المثالي الذاتي، بيّن لنا أن الوعي بالموضوعات لا يمكن أن ينحل إلى حالات للأنا، لأنه بالضبط عن طريق التمييز بين الأنا والموضوعات، وربطها بالموضوعات، فإن الأنا تصبح واعية بنفسها - لكنه مع ذلك انزلق إلى أن تندرج تحت التصورات، إن الإحساسات كأجزاء من تجربة الذات، لا بد أن تشير إلى الموضوعات، لأن ارتباط الذات بعلاقة ما بالموضوعات هو الذي يمكنها أن يكون لها تجربة أياً كانت. يقول كيرد: "إن وعي الذات بأنها واحدة ومتحدة مع نفسها وسط التغيرات التي تتم في تجربتها الداخلية، لا بد أن يتضمن جميع تنوعات التجربة الخارجية، مع تحديد أبعد هو أن مثل هذه التجربة الخاصة، هي في الوقت ذاته تاريخ للروح - وهي روح يتطور وعيها بنفسها بالعملية ذاتها التي تزداد بها معرفتنا بالموضوعات"[1].

ويشير "كيرد" إلى أن المشكلة كلها عند كانط تنشأ من محاولته بناء نظرية هي أساساً تتغلب على الثنائية، لكنه يقيمها في النهاية على أساس المذهب الثنائي، لقد حاول أن يفسر ثنائية الذات والموضوع داخل المعرفة بالتفاعل المتبادل بين الذات النومينائية والموضوع النومينائي خارج نطاق المعرفة، غير أن ما يبرهن عليه الاستنباط الترنسندنتالي للمقولات هو أن الذات لا تعي

(1) E. Caird, Critical Philosophy of Kant, Vol.I, p.419.

نفسها إلا من خلال العملية التركيبية التي تربط فيها بين جزئيات الحس في وحدة العالم الموضوعي، ولا يكون هذا العالم الموضوعي حقيقة واقعية إلا من خلال علاقته بوحدة الذات، إذ يعتمد الوعي بالذات على الوعي بالعالم، ويفترض الوعي بالعالم مقدماً الوعي بالذات، غير أن الوعي بالارتباط المتضايف بين الذات والعالم يتضمن وحدة تعبر عن نفسها في العناصر المتضايفة وتتجاوزها، وإذا كانت الذات وهي تدرك نفسها كشيء متميز عن الوعي بالعالم ومرتبط، إذا كانت مثل هذه الذات ممكنة، والنتيجة التي برهن كانط على أنها مستخلصة من التضايف الدقيق بين الذات والموضوع هي أنهما وجهان متضادان لمبدأ الوحدة الروحي الذي يحقق نفسه فيهما ومن خلالهما. وهذا هو الذي نعجز عن معرفته[١]. وما هو غير قابل لأن يُعرف هو لهذا السبب نفسه غير حقيقي وغير واقعي، فالتفرقة بين الذات واللاذات تقع داخل المعرفة. ومن هنا، فإن الذات ليست مجرد ذات، وإنما هي وحدة مطلقة ذات شقين: الذات والموضوع، وما يحجب هذه الحقيقة عن النظر هو نقص معرفتنا وما يعتريها من تغير وتطور، فالحقيقة المطلقة لا يمكن أن تكون شيئاً يتطور، بل إن كل تطور يتم داخلها، لكنها هي نفسها ككل لا تتطور، ومن هنا فإذا ما كانت معرفتنا يطرأ عليها التطور، فإنها لا يمكن أن تكون الحقيقة المطلقة، لكن بالغاً ما بلغت صحة هذا الاعتراض فإنه لا ينتج منه أن تتجاوز الحقيقة القصوى نطاق المعرفة، فوعينا بتناهينا وقصورنا هو نفسه شهادة على وجود مبدأ لا متناه بداخلنا يحقق نفسه بالتدريج في

(١) النومين Noumenon هو الشيء ذاته عند كانط، وهو ما يستحيل علينا معرفته بحكم تركيبة العقل البشري، لأن المعرفة تعتمد على المقولات من ناحية والإدراكات الحسية من ناحية أخرى، وهي كلها مشروطة بالزمان والمكان فهي مقيدة أو محدودة أو متناهية، أما عالم الشيء في ذاته فهو لا متناه، فكيف يمكن للذات بتصوراتها المتناهية أن تدرك العالم المتناهي..؟.
قارن ذلك كله في كتابنا: "المنهج الجدلي عند هيجل"، دار التنوير - بيروت.

مجرى حياتنا، لأن الوجود الذي يحوي في جوفه عنصراً لا متناهياً لا يمكن أن يعي نفسه وقصوره. والواقع أن الذات ليست هي المبدأ الروحي الذي يفترض مقدماً في وجود العالم، وإنما هي تجل له، ومن ثم فهي قادرة على ان تعرفه. "الوعي الذي ينقصه معرفتنا بالعالم، هو وعي بتفكك الوحدة داخل أنفسنا أو هو الوعي، والمعنى واحد - بالوحدة من عقل كامل تكتمل به عملية التطور وبالانفصال عنه في الوقت نفسه. والقول بأننا نصل بالتدريج إلى معرفة العالم على نحو ما ينكشف لنا: هو طريقة أخرى لوصف الواقعة نفسها التي نعبر عنها عندما نقول: إنّ وعينا بالحياة هو ان يتحقق فينا العقل الكامل، أعني العقل الذي يعرف كل شيء على أنه ذات تعي نفسها ولديها إمكان المعرفة، ومن ثم فهو كل ما نصير إليه..."(١).

ليست الطريقة الصحيحة لتفسير عالم التجربة الموضوعي أن تحاول تحليله إلى عناصر أبسط تتجمع لإنتاج العالم، وإنما هي التصحيح الذي نقوم به لنظرتنا الأولى إلى هذا العالم "كشيء مكتمل" Res Completa بأن تظهر إلى الضوء علاقته الأساسية بالذات التي هي تعبير ضروري عنه، إننا نفهم العالم الموضوعي فهماً جيداً إذا ما نظرنا إليه كعنصر متكامل في الحياة المطلقة والوعي، واعتبرنا حياتنا تجليات جزئية له(٢).

لقد حاول كانط أن يبرهن، بالتفصيل عن طريق "مبادىء الفهم الخالص" على القضية التي ظهرت عند استنباط المقولات، وجوهر الحقيقة الذي إستخلصه كيرد من مناقضات كانط الطويلة، عن طريق النقد البناء، يمكن أن يكون على النحو التالي:

إننا لا نعي شيئاً ما ككل إلا إذا وضعت أجزاؤه معاً، وجعلناها وحدة

(1) E. Caird, Ibid. p.423 - 424.

(2) H. Haldar: Neo-Hegelianism, p.87 - 83.

من خلال عملية تمييز هذا الشيء عن الموضوعات الأخرى التي يرتبط بها في التجربة ككل واحد، فلا يمكن أن نعرف أي جزء من أجزاء الشيء بمعزل عن علاقاته بالأجزاء الأخرى، ولا ان نعرف الشيء بمعزل عن علاقاته بالأشياء الأخرى، غير أن مثل هذه العلاقات المتبادلة بين الموضوعات والأجزاء تتضمن الوعي بها جميعاً، وتلك هي ضرورة معرفة الأشياء المتميز بعضها عن بعض بفعل واحد من أفعال المعرفة، وهذا يجعل من الضروري لكل حدس أن يكون كميات ممتدة، وتنطبق هذه الملاحظة نفسها على الزمان الذي لا يمكن تصوره على أنه كل واحد إلا بالإدراك المتأني للحظاته المتعاقبة، أما المكان فهو الصورة الضرورية للإدراك الخارجي، لأن كل إدراك للموضوعات الخارجية هو إدراك لها ولأجزائها معاً، أما الزمان فهو صورة للإدراك الداخلي، لأن إدراكات الأشياء وأجزائها، كشيء متميز بعضها عن بعض تماماً، يعني أن نعرفها على أنها كميات ممتدة، أو بعبارة أخرى، يعني إدراكها في المكان، ولو أن الأشياء كانت تطرد بعضها بعضاً على نحو مطلق، فإنها لن تكون موضوعات لوعي واحد، أما إذا لم يستبعد بعضها فلن تكون أشياء أمام وعي واحد، بل ستتمكن إلى النقطة الهندسية، وعندئذ تتلاشى إلى العدم، فبسبب أن الأشياء تطرد وتجذب بعضها بعضاً في وقت واحد، فإنها تكون كثرة في واحد، وتنشر في مكان واحد وأياً ما كانت كيفيات الأشياء الجزئية، فلا بد، لكي تكون موضوعاً للمعرفة، أن تتفق مع الشرط الجوهري للوجود فتتكامل وتتمايز بعضها عن بعض، وتتكامل بواسطة الوعي الذي تكون موضوعات أمامه. وعندما تقول ذلك فإنه يعني أن جميع الحدوس هي كميات ممتدة، وأن المكان هو الصورة الضرورية للإدراك الخارجي[1].

(1) Ibid, p.84.

إنَّ الوعي بالتغير الذي هو سمة جوهرية للعالم، يفترض مقدماً الإشارة إلى جوهر هو نفسه لا يتغير، وليس السؤال كيف أو لماذا يقع التغير، وإنما هو: ما هو الشرط الذي تتضمنه معرفتنا بالتغير وإمكانه، إنّ التغير الذي لا يكون تغيراً لشيء ما، لا معنى له، والمظاهرة التي تحدث في الزمان، لا يمكن تحديدها بما هي كذلك، إلا إذا نظرنا إليها على أنها حالة لجوهر دائم، فإذا لم يكن ثمة في الكون سوى عملية التغير، فإنه لا يمكن تصور شيء أو تسمية شيء إن معرفة التغير على أنه تغير، يعني تجاوزه وربطه بجوهر دائم يكون تعبيراً عنه، وباختصار فإن الجوهر هو الافتراض السابق للتغيرات، فلن تكون فكرة التغير ممكنة ما لم تتصور التغيرات كتحديدات متعاقبة للجوهر.

لكن إذا كان التغير يتضمن الجوهر، فإن الجوهر بالمثل يتضمن التغير. فالجوهر يخرج أعراضه، والأعراض هي جواهر جديدة كما يقول هيجل (وهي فكرة هيجلية أساساً على نحو ما سنعرف فيما بعد)، ولما كان تصور التغيرات يعتمد على إشارتها إلى جوهر واحد، فكذلك لا نستطيع أن نفكر في هذا الأخير إلا كمبدأ يربط التغيرات، فليس الجوهر شيئاً مجهولاً وحاملاً لا يمكن معرفته تكمن فيه تعييناته، وإنما هو المبدأ الذي يجد تعبيره عن نفسه في حالاته المتعاقبة، وهو بما هو كذلك الحلقة التي تربط هذه الحالات بعضها ببعض، فالحركة الأولى للفكر هي أن يدرك أن وراء الظواهر مبدأ دائم يجعلها ممكنة، والحركة الثانية هي أن مجرد رد التغيرات إلى الجوهر لا يؤدي بها إلا إلى هذا المبدأ، لكنه لا يجعلنا نستخرجها منه، فنصل ببساطة إلى تجرد غير حقيقي أشبه بالواحد عند الأيليين، وكما أن التغييرات لا معنى لها بعيداً عن الجوهر، فإن الجوهر بالمثل لا معنى له بعيداً عن التغيرات، فالجوهر والتغير يفهمان جيداً عندما نتصور الأول على أنه يعبر عن تعينات متعاقبة يرتبط بعضها ببعض وتحت قاعدة محددة وثابتة، وفي هذه الحالة فإننا ننتقل من فكرة الجوهر إلى فكرة السببية، فالسبب والنتيجة ليسا ظاهرتين متمايزتين ترتبط

الواحدة منهما بالأخرى بعلاقة خارجية، وإنما هي حالتان متعاقبتان لشيء واحد، فالحرارة هي سبب التمدّد، لأن الجسم الساخن هو نفسه الجسم الذي يتمدد، وتلك أينما فكرة هيجلية على نحو ما سنعرف بعد قليل.

لما كان الجوهر بجدله الداخلي ينتقل إلى السببية، فكذلك السببية، إذا فكرنا فيها جيداً تؤدي إلى التفاعل Reciprocity، إذ يعتمد وجود الشيء على علاقاته بالأشياء الأخرى، وعلى المكان الذي يشغله في نسق واحد لتجربة مترابطة، ومن ثم فأي تغير يقع لا يكون ممكناً إلا من خلال تبديل علاقات الشيء مع الأشياء الأخرى. فالافتراض السابق للسببية - وهو الذي يعتمد تغير الأشياء عليه - هو التعين المتبادل للجواهر، فالأشياء التي ترتبط بقانون السببية يؤثر بعضها على بعض بالتبادل، ووجهة النظر الهشة التي تقول إن السبب والنتيجة حالتان متعاقبتان على جوهر واحد، ترجع إلى فشلنا في التمييز بين السببية والتفاعل: فالشمس تذيب الشمع، وما نقول عنه إنه السبب هنا هو الشمس - مختلف عما نسميه بالنتيجة وهو ذوبان الشمع: لكن في الحقيقة السبب ليس هو الشمس، لكنه الشمع عندما تسخنه الشمس، فلا أحد يمكن أن ينكر أن الشمع المسخَّن هو نفسه الشمع الذائب، وأن الشمع إذا ما تمَّ تسخينه بواسطة الشمس يؤدي إلى تغير في الشمس نفسها - أعني أنها تفقد بعض الحرارة التي تحتفظ بها، مهما يكن الجزء المفقود ضئيلاً أو يصعب إدراكه من الناحية العملية، ولو أننا اردنا أن نضع الأمور في نصابها الحقيقي، فلا بد أن نقول إن الشمس والشمع يؤثر كل منهما في الآخر بالتبادل، ويتم هذا التأثير خلال التغيرات التي تربط الواحد منهما بالآخر برباط السبب والنتيجة. فالشمع عندما يسخن يصبح سبباً للشمع الذائب، والشمس التي تسخن الشمع هي سبب الشمس التي نقصت حرارتها نسبياً والتي هي النتيجة، وهكذا نجد أن السببية تتضمن التفاعل.

والواقع أننا نجد أن أنفسنا أمام الفكر الجدلي الهيجلي قلباً وقالباً، فقد سبق أن عرض هيجل في المنطق في القسم الخاص بالمادية، للمقولات التي يتضمنها الوجود بالفعل ورأى أنها ثلاثة هي:

١ - الجوهر والعرض.

٢ - السبب والنتيجة.

٣ - التفاعل.

ثم قام بتحليل هذه المقولات الثلاث مبيناً أن الواحدة منها تؤدي إلى الأخرى: فنحن ننظر إلى الشيء على أنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلاً قائماً بذاته، أما عكس ذلك أعني الشيء الذي يعتمد في وجوده على الجوهر فهو عرض من أعراض الجوهر.

لكن طالما أن الجوهر هو المدعوم الأساسي بذاته فهو بذلك عبارة عن علاقة ذاتية أو هو الهوية الذاتية، أو أنه يتحد مع نفسه في هوية واحدة، غير أن العلاقة الذاتية هي علاقة سلبية لأنها تميّز نفسها وتخرج إلى الاختلاف والتعدّد، واللحظات الفانية التي يظهرها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد باعتبارها تحولات هي ما نسميه بالأعراض، ومن هنا كان لدينا علاقة الجوهر بالعرض[1].

الجوهر إذن يخرج العرض من ذاته، ولكن ما يخرجه الجوهر ليس إلا نتيجة لسلب نفسه، ولذلك فهو قوة سالبة أو هو قوة نشطة، إنه جوهر نشط فعال. ومن ناحية أخرى، فإن ما يقدمه الجوهر ليس إلا ذاته: أعني أنه هو نفسه جوهر: ومن هنا كان العرض جوهرياً هو الآخر، وبذلك يكون لدينا

(١) د. إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير - بيروت.

تصور لجوهر نشط فعال يخرج من جوفه جوهراً آخر نتصوره على أنه متقبل لهذه القوة. وتلك هي علاقة السبب والنتيجة: فالجوهر الفاعل هو السبب والجوهر المتقبل هو النتيجة.

إذا كانت مقولة السببية تعتمد على التمييز بين الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل، فإن هذا التمييز لا يمكن أن يستمر، ذلك لأن ما هو منفعل هو كذلك فاعل، لأنه جوهر هو الآخر. وبذلك ينهار التمييز بين السبب والنتيجة، ويصبح كل منهما سبباً ونتيجة في آن واحد: فالجوهر "أ" مثلاً باعتباره فاعلاً يؤثر في الجوهر "ب" باعتباره منفعلاً.. ولكن "ب" باعتباره فاعلاً يؤثر كذلك في "أ" وذلك هو التفاعل، أو الفعل ورد الفعل، وفي المثل الذي سبق أن ذكرناه عن الحرارة التي تذيب الشمع، نستطيع إذا شئنا أن ننظر إلى الحرارة على أنها جوهر فاعل، والشمع على أنه جوهر منفعل، وسيكون لدينا في هذه الحالة علاقة السبب والنتيجة. ولكن هذه النتيجة لا يمكن أن تظهر ما لم يكن طبيعة الشمع نفسه أن يذوب بالحرارة، وعلى ذلك فطبيعة الشمع هي جزء من طبيعة الحرارة. فمن طبيعة الحرارة أنها تؤدي إلى إظهار هذه النتيجة في الشمع، ولكن من طبيعة الشمع كذلك أن يسلك هذا المسلك تجاه الحرارة: وذلك نشاط متبادل[1].

والنتيجة التي يستخرجها "كيرد" من ذلك كله هي أن القول بأن الأشياء إنما توجد متجاورة في مكان واحد، وإنها تشكل وحدة الطبيعة عندما يحد بعضها بعضاً بالتبادل، يعني أنها تعبر عن مبدأ مثالي محايد فيها، فالجواهر التي ليس لها وجود في استقلال عن علاقاتها المتبادلة هي من حيث الأساس شيء واحد، وهذه الوحدة لا بد أن تكون بالضرورة وحدة روحية. إذ لا شيء آخر تكون له هذه الخاصية العجيبة، خاصية اشتمال الأشياء داخل ذاته،

(١) المرجع السابق.

وأن يكون حاضراً فوق كل شيء منها دون أن يحبس نفسه في واحدة منها، ولو كانت الأشياء عاجزة عن أن ينعزل بعضها عن بعض، ولا تكون حقيقة إلا إذا كانت عناصر متبادلة في كل مترابط، فإن ما يبرهن عليه ذلك هو أنها تجسيد للروح المتغلغل في كل شيء ولو صححنا وجهة نظر "الحس المشترك" التي تنظر إلى الأشياء على أنها تقوم بذاتها دون اية علاقة جوهرية بغيرها، على اعتبار أن واقع هذه الأشياء يعتمد على التحديد المتبادل للأجزاء في نسق واحد، فلا بد لنا كذلك أن نصحح حتى وجهة النظر العلمية ذاتها بأن نبرز إلى النور الافتراض السائد لارتباط الأشياء بعضها ببعض، أعني علاقتها الجوهرية بالذات التي توجد من أجلها والتي هي تعبير عنها، وباختصار لا بد أن نكون على بينة من أن العالم، في تأويله النهائي، هو التجلي الذاتي للروح[1].

ويعتقد "كيرد" أن ذلك كله متضمن بالفعل في نظرية كانط التي تذهب إلى أن مركب الإحساسات الكثيرة طبقاً لمبادىء الفهم هي مهمة الذات الموحدة، فالنقيصة الرئيسية في هذه النظرية هي أنها تسعى للمحافظة على الذات بعيدة عن العالم الذي تشكله، بدلاً من أن تتصورها على أنها مبدؤه الداخلي، بل ومركز هذا العالم نفسه، والوحدة التحليلية الخالصة عند كانط، تصبح تركيبية في تعاملها مع مادة الإحساس الغريبة عنها، وعلى الرغم من أنها تصبح واعية بذاتها في علاقتها بتجربة العالم، فإن العلاقة لا تكون سوى علاقة سلبية فحسب، لأنها تعتمد على عودة الذات إلى نفسها من العالم الذي صنعته، غير أن "كيرد" يذهب إلى أن الذات التي تعود إلى نفسها على هذا النحو، لا تفعل ذلك إلا لأنها تخرج من ذاتها إلى العالم الموضوعي الذي يعني أن علاقة التضاد بينها وبين العالم، تفترض مقدماً إنتهاء هذا التضاد في وحدة أعلى. وإذا كانت المدركات الحسية بدون التصورات العقلية عمياء،

(1) H. HaldarL Neo Hegelianism, p.85..

والتصورات العقلية بدون المدركات الحسية جوفاء وفارغة، فإن النتيجة المترتبة على ذلك مباشرة هي أن الذات والعالم الموضوعي تعبيرات متضادة من روح واحد يشملها معا، وليسا مجرد مظاهر لكيانات نومائية هي التي يسميها كانط "بالشيء في ذاته".

إننا لكي نبيّن أن العالم روحي تماماً، فلا يعني ذلك أن نرده إلى مجرد أفكار للذهن، لقد كافح كانط، بحق، ليقول: "إنه حتى التجربة الداخلية لا تكون ممكنة، إلا على افتراض التجربة الخارجية، وهكذا تنقلب المائدة على الفيلسوف المثالي الذاتي الذي يؤكد أن كل تجربة هي تجربة داخلية فحسب، صحيح أن الموضوع لا يكون له معنى إلا من حيث علاقته بالذات، غير أن كانط يشير إلى أن عكس هذه القضية صحيح أيضاً، أعني أن الوعي الذاتي يفترض مقدماً الوعي الموضوعي، فالعمليات السيكولوجية لا تكون ممكنة إلا وهي تقابل العالم الخارجي الذي ترتبط به: "إن الوعي بوجودي هو في الوقت نفسه وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى". إنّ من المستحيل أن ندحض الفيلسوف الإيرلندي "جون باركلي" (١٦٨٥ - ١٧٥٣) عندما يذهب إلى أن المادة التي لا ترتبط بذهن ما هي إلا تجريد لا يمكن تصوره، لكن إذا كانت المادة لا توجد مستقلة عن الذهن، فإن ذلك لا يعني أنها ليست سوى مجموعة من الأفكار في الذهن، ونحن عندما نبيّن أن الشيء لا يمكن أن يوجد بمعزل عما يضايفه (الذهن)، فإن ذلك لا يعني أننا نرده إليه، فكما أن العالم لا يمكن ان يوجد بمعزل عن الذهن، فكذلك عمليات الذهن لا تكون ممكنة إلا من حيث علاقتها بالعالم الخارجي، وإذا كانت التجربة الخارجية تفترض مقدماً التجربة الداخلية، فإن التجربة الداخلية، بالمثل، تفترض مقدماً التجربة الخارجية.

والعالم الخارجي الذي لا تكون التجربة الداخلية ممكنة إلا به، ليس مستقلاً عن الذهن إنه الجانب الآخر للذهن، وهو لهذا السبب نفسه يوجد

من أجل الذهن، فالذهن هو الوحدة التي تعارض نفسها بنفسها، وتؤدي إلى ظهور تفرقة نسبية بين الذات والموضوع وتتغلب عليها، ويكمن خطأ المذهب المادي في تجاهله للذات التي توجد الأشياء من أجلها، كما يكمن خطأ "باركلي" من ناحية أخرى في تجاهله للموضوع الذي ترتبط به الذات وتتمايز عنه، أعني ترتبط به العمليات الذاتية وتكون ممكنة، فما ألحَّ عليه "كيرد" وأمثاله من المثاليين هو أن العالم الذي يبدو في وجهه المباشر فيزيقياً تماماً، لو فكرنا فيه لوجدناه تجلياً للروح فهو روحي دون أن يكف عن أن يكون مادياً تلك هي نتيجة تعاليم كانط إذا ما تخلصت من فكرة "الشيء في ذاته" المتناقضة، فهذه التعاليم لا تطرح ظلاً من الشك على واقعية العالم الخارجي، أعني علاقة هذا العالم بالذات، ولا شك أن هذا التصور الجديد يجلب معه تعديلات مهمة لآرائنا السابقة حول الموضوعية، لأنه يمنع تفسير "الروحي" عن طريق "المادي"، فضلاً عن أنه ينتهي إلى أنه لا يوجد عالم مادي ليس روحياً، لذلك ونحن حين نبين أن ما هو واقعي في نهاية تحليله روحي، لا نرد كل شيء إلى فكر مجرد، فحتى معنى الفكر مرت إلى حد ما، وعندما يتحدث الفيلسوف المثالي عن الفكر كمبدأ مكون للأشياء، فإنه يتجاهل الإرادة وعنصر الجزئية في التجربة، ومن هنا فإننا ينبغي أن نتذكر جيداً، أن كيرد - مثل هيجل - يستخدم لفظ الفكر بمعنى أكثر شمولاً ليدل على المبدأ الكلي الذي يتحقق في كثرة وقائع التجربة الجزئية، والذي تكون الإرادة جاذباً ضرورياً منه، فحركة الفكر عندما تقوم بعمليتي التمايز الذاتي، والتكامل الذاتي تخلق نسقاً للتصورات وتتجاوز التمايز النسبي القائم بين التصورات الكلية والموضوعات الجزئية في عملية الإدراك: ذلك لأن الهوية والاختلاف، والجزئي والكلي، مقولات متضايفة ولا معنى للواحدة منها بمعزل عن الأخرى، والاختلافات الموجودة في العالم الموضوعي هي اختلافات الفكر الخاصة، من خلالها يعود الفكر إلى نفسه، صحيح أن

وحدة الاختلاف الخاصة بالفكر في ذاته، ليست هي نفسها وحدة الاختلاف الخاصة بالفكر والوجود، غير أن اختلافات الوجود هي الوجه المقابل للاختلافات الخاصة بالفكر، ويقوم التعارض النسبي بين العقل والعالم المعقول على أساس طبيعة الفكر ذاته، وحين نتصور الفكر خارجاً من ذاته إلى اختلافات العالم فتلك هي الإرادة، ولا ينشأ التناقض بين المذهب العقلي والمذهب الإرادي إلا عندما ننظر إلى الفكر والإرادة على أنهما كيانان مستقلان، ومع ذلك فهما ليسا شيئين منفصلين، لكنهما وجهان لشيء واحد يمكن التمييز بينهما، فليس ثمة فكر بلا إرادة، ولا إرادة بغير فكر، وإشارة العالم إلى الروح هي وعي الروح بالعالم، لكن ذلك ليس سوى نصف الحقيقة فقط، أما النصف الثاني فهو أن الروح تتجسد في العالم الذي تعيه.

ويتصور فيلسوفنا الروح على أنها وحدة تجاوز الاختلافات "فالنمو عملية تفاضل (أو تنوع) وتكامل في آن واحد، أي أنها عملية يزداد فيها الاختلاف دوماً، لا على حساب الوحدة، ولكنه نمو من شأنه تعميق الوحدة ايضاً" والتأكيد على الوحدة التي تجاوز كل اختلاف، لا يعني إنكار الواقع الحقيقي للاختلافات: "الواحد والكثير، أبعد ما يكونان عن التضاد. فهما عاملان للفكر لا يمكن أن ينفصلا دون الوقوع في تناقض.." إن الوحدة التي لا توحد بين الأشياء المختلفة هي تجريد أجوف: "إن الاختلاف المطلق ليس إختلافاً على الإطلاق، إذ لا بد أن تنعدم فيه كل علاقة بين الأشياء المتمايزة، وهو حين يفعل ذلك فإنه يحكم على نفسه بالإعدام". والتفرقة بين الواحد والكثير لا يمكن أن ينكرها، بل ما يتم إنكاره هو أن يكوةن هذا التمييز مطلقاً: "فالأجزاء في العالم المعقول لا يكون لها معنى إلا داخل الكل، ولا يكون للكل معنى إلا إذا توزع على الأجزاء وشكّل رابطتها الروحية".

لكن إذا كانت الروح هي الوحدة التي تعبّر عن نفسها في اختلافاتها،

فإن الاختلافات لا يمكن ان تكون مجرد موضوعات، بل لا بد أن تكون هي الأخرى ذات طبيعة روحية، أعني صوراً جزئية من الروح الكلي الذي يتغلغل فيها، ويؤكد كيرد، بحق، أن الواقع المطلق لا بد أن ينظر إليه على انه مبدأ الوحدة الحاضر في جميع الأشياء وكل الموجودات والتي لا يمكن أن تنفصل عنه هذه الأشياء حتى وهي في أقصى حالات ا لاستقلال "فهو حين يحدث الاختلافات، فإنه يضع نفسه فيها، والمبدأ الروحي الذي يتغلغل هو نفسه في اختلافات الأشياء، والذي لا يمكن أن ينفصل عنها، يتحقق فيها بوصفه ذواتها، ولا بد من تصوره لا على أنه ذات موحدة، وإنما نسق متوحد للكثرة من الذوات، وهكذا يؤسس "كيرد" ميتافيزيقيا نظرته الشمولية ذات الطابع الهيجلي الواضح الذي سبق أن عرضناها عندما تحدثنا عن تصوره للفلسفة، ويقيم عليها مذهبه المثالي مدعماً بذلك مدرسة فلسفية جديدة هي الهيجلية الجديدة في إنجلترا. فإلى "كيرد" يرجع الفضل في إشاعة إستخدام جميع الصيغ والتعبيرات المثالية لأول مرة، بين جميع افراد جيل الهيجليين الإنجليز وإشاعة السخرية منها بين خصومهم، فقد كانت لديه قدرة فذة على التعبير عن أمور عسيرة غامضة بلغة واضحة سلسلة بديعة، وتحويله ألغاز هيجل إلى أسلوبه المشرق الوضاء، وإلى زيادة قدرة اللغة الانجليزية على التعبير الفلسفي، فضرب بذلك مثلاً لمواطنيه في كيفية الكلام في مثل هذه الأمور والكتابة عنها.. "فهو في إنجلترا يمثل أنقى وأفضل نمط تجسدت فيه روح الهيجلية، وربما نصها إلى حد ما، فقد استهدف أن ينشر بين الناس، وينقل إلى الآخرين روح مذهب هيجل وماهيته اللذين امتلك كيرد ناصيتهما واستوعبهما أكثر من كل من عداه تقريباً، دون أن يكون له هدف سوى خدمة الحقيقة، وبعث حياة جديدة في الفلسفة..."[١].

---

(١) رودلف ميتس: الفلسفة الانجليزية في مائة عام، المجلد الأول، ص٣٥٥.

رابعاً: الأخلاق

قد يبدو غريباً على رجل مثل "كيرد" شغل كرسي الفلسفة الأخلاقية لسنوات طويلة، كما قام بتدريسها - أن لا يترك بحثاً نسقياً في موضوع "فلسفة الأخلاق" Ethics، بل إن محاضراته العامة في "جلاسجو" حول هذا الموضوع كانت في أساسها تاريخية، تعتمد على مناقشة النظريات القديمة أكثر من تطوير نظرية مستقلة خاصة به، ربما لأنه كان يؤمن بعبارة "جوويت" التي تقول "لا بد للفلسفة الخلقية ان تكون أساساً تاريخية" فقد كان يجد نفسه في بيته كلما استخرج الحقيقة الجوهرية التي تنطوي عليها مذاهب عظام المفكرين أكثر من تطوير افكاره الخاصة بالتفصيل، ولقد أعطاه هذا المنهج القدرة على نقد الفلسفات من الداخل، وهكذا جمع "كيرد" اراءه في فلسفة الأخلاق من انتقاداته للفلاسفة الآخرين لا سيما كانط، لكنه لم يقنع قط بالوقوف عند حد دحض النظرية الفلسفية، وإنما كان يسعى باستمرار إلى توضيح المعنى الداخلي للفيلسوف عن طريق انتقادات بناءة، وخلال هذه العملية يعطينا تلميحات عن أفكاره في "فلسفة الأخلاق"[1].

وعلينا أن نتذكر أن إهتمام كيرد بفلسفة الأخلاق، كما هي الحال في كل مكان آخر، كان يتمركز حول معنى ومضمون مبدأ الوعي الذاتي، لقد قال كاتب حديث، وهو ينتقد الفلسفة المثالية "إن لديها الكثير مما تقوله، لكن لديها القليل عما تعلمه"[2]، وهذه العبارة تصدق على كيرد لو أننا عكسناها، فقد كان لديه الكثير عما يعلمه، والقليل عما يقوله.

يبدأ "كيرد" فلسفته الأخلاقية، كالمعتاد، من فلسفة كانط التي وضعت تمييزاً حاداً بين الطبيعة العاقلة والطبيعة الحيوانية في الإنسان، ولا تكون

(1) The Life and Philosophy of Edward Caird, p.304 - 305.
(2) G.S. Brett in Hisotry of Psychology, vol.3, p.90.

الإرادة أخلاقية إلا إذا حددها العقل الخالص، عن طريق الفكرة المجردة للخير، ذلك لأن الإرادة التي تريد العقل هي نفسها الإرادة التي تريد ذاتها، وهي وحدها الإرادة الفاضلة أو الخيرة، والإرادة الفاضلة هي الإرادة الحرة. ومن هنا يذهب "كيرد" إلى أن "حرية الإرادة" ليست كما قيل أحياناً مشكلة جانبية يمكن أن تسقطها الأخلاق من حسابها، وإنما هي على العكس المشكلة المركزية في النقاش كله، فإذا لم يكن هناك تحديد ذاتي، أعني القدرة على تحديد السلوك عن طريق فكرة الذات - وليس الطبيعة الحيوانية التي تجد إشباعها - في موضوعات ورغبات نسبية معزولة، فإن جميع التمييزات الأخلاقية سوف تتلاشى، ومن ثم فحرية هذه الذات مسألة أساسية لكي تحدد سلوكها في حرية، وتعتمد الحرية عند كانط، سلباً على مقاومة إغراءات الهوى، وإيجاباً على الإرادة التي يحددها العقل الخالص، ويتعارض مع هذه الإرادة الأخلاقية، الإرادة التي تتأثر بالعاطفة والهوى، وبالخصائص الحيوانية من طبيعتنا، وعندما يتحدد سلوكنا بغايات تنبع من طبيعتنا الحسية، فإن ذلك يعني أننا نُفقد ونصبح غير أخلاقيين، ومن ثم كان بلوغ الحياة الأخلاقية، طبقاً لما يقوله كانط، يعتمد على قدرتنا على التخلص من العاطفة والهوى، بحيث تقودنا بواعث من العقل وحده.

وأول ما يأخذه "كيرد" على كانط هو أن العقل والعاطفة لا يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر على هذا النحو، فمن الخطأ الظن أن العقلانية والحيوانية يوجدان متجاورين في الروح البشري، إن دوافع الإنسان ورغباته تختلف أتم الاختلاف عن دوافع الحيوان ورغباته، فطبيعتنا تتغير بصلتها بالعقل: "فالوعي بالرغبة يغير من الرغبة". والرغبات لا تكون غريبة عن العقل، وإنما هي الوسيط الذي يعبر بواسطة العقل عن نفسه في حياتنا العملية. ومن ثم فمن العبث أن نتحدث عن إستئصال العاطفة من طبيعتنا، ففي البواعث التي تحدد سلوك الإنسان، نجد أن المشاعر تدخل لا محالة

كعنصر ضروري، فلا شيء يحرك إرادة فعل ما لم يكن هذا الفعل مرغوباً فيه، وما هو مرغوب فيه لا بد أن يكون مصدراً للإشباع الذاتي، فالإرادة عندما تحددها البواعث الجزئية لا تكف عن أن تكون حرة من حيث إن الطبيعة الحسية لا بد أن تشارك في تكوينها، ويكمن خطأ كانط في أنه جعل بين الكلي والجزئي تعارضاً حاداً، مع أن كلية الذات تتحقق في الأنشطة التي تحددها الغايات الجزئية فحسب، وعندما نريد الجزئي، فإننا نريد الكلي أيضاً والكلي الذي يعجز عن أن يعبر عن نفسه في الجزئي ليس سوى تجريد أجوف فحسب.

ويذهب "كيرد" إلى أن علاقة الذات بالموضوع، لا تشبه علاقة موضوع بموضوع آخر، فهي ليست علاقة تخارج، وجميع الموضوعات هي من أجل الذات، بل هي في نهاية المطاف تجسيد للذات أو تجل لها، وإذا كانت الموضوعات خارجية الواحد بالنسبة للآخر، فالسبب هو أنها معاً بواسطة ذات عامة هي التضايف لهذه الموضوعات، وما يجعل علاقة التخارج ممكنة، لا يمكن أن يخضع هو نفسه لهذه العلاقة. ومن ثم فعندما تندفع الذات إلى الفعل بواسطة موضوع رغبة جزئية، فإنها لا تتحدد بما هو خارج عنها، بل بما يعتمد في وجوده على علاقته الضرورية بها، ومن هنا كان تعينها بواسطة الدوافع الجزئية هو بالضرورة تعين ذاتي، وتحديد ذاتي، فالرغبات ترتبط من ناحية بموضوعاتها الملائمة، ومن ناحية أخرى بالذات التي توجد هذه الموضوعات من أجلها، ومن ثم فإشباعها هو في الوقت ذاته إشباع للذات، والواقع أن هناك لحظتين في الإشباع يمكن التمييز بينهما. من الناحية العقلية، إشباع الرغبة الجزئية وإشباع الذات، لكن الأولى لا يمكن أن توجد في الموجود العاقل بما هو كذلك، لكن على الرغم من أن الذات تجعل من الموضوع الجزئي للرغبة غاية لها، وتوحد نفسها معه، فإنها تميز نفسها عنه أيضاً "لأنني كذات كلية، لا أستطيع أن أتحقق في موضوع

جزئي، ومن ثم فالإشباع الذي أحصل عليه من هذا الموضوع يمتزج كذلك باللاإشباع أو عدم الرضا. وهذا اللاإشباع أو عدم الرضا يعبّر عن نفسه بوضوح في مذاهب الزهد الأخلاقي، فهي تدرك، بحق، أنه بالغاً ما بلغ إشباع الرغبات المعزولة، فإنها لا يمكن أبداً أن تشبع، على الدوام، الذات البشرية، فهناك تفاوت أو تباين لا يمكن تجاهله بين كلية الذات وجزئية موضوع الرغبة، غير أن مذهب الزهد يخطىء عندما يقيم تعارضاً مطلقاً بين العقل والهوى، ذلك لأن التحقق الذاتي يعني أكثر من إشباع الرغبات الجزئية ولا يستتبع ذلك إلغاء العاطفة أو الهوى، وبلوغ حياة العقل الخالص. إن السلبي ينطوي على الإيجابي، ولو نظرنا إلى العلاقة السلبية كعلاقة سلبية فحسب، فإننا بذلك نكف عن جعلها علاقة بأية طريقة أو أو تكون شيئاً على الإطلاق"، وما ينبغي علينا أن نتبينه جيداً هو أنه على الرغم من أن الدوافع والرغبات تكون في صورتها المباشرة السلبية في الحياة الأخلاقية، فإنها مع ذلك تظل محتفظ بها كعناصر في كل منظم، يقول كيرد: "إن الذات في حالة الوعي بالرغبة تنسحب من الإتحاد المباشر مع الرغبة، وتكون الرغبة أمامها كباعث يرتبط بعلاقة مع جميع البواعث الأخرى من خلال علاقتها بالذات. ومن هنا، إستحال عليها بعد ذلك أن تريد إشباع تلك الرغبة بمعزل عن إشباعها لذاتها، وبالتالي بمعزل عن إشباع ميول الذات الأخرى..." [١]. ويقول أيضاً: "إن الموضوعات الجزئية للرغبة عندما تؤخذ بذاتها على أنها غايات، لا بد في هذه الحالة فحسب أن تسلب أو ترفض أو تنبذ في حين أنها ترتبط بالكلي وتتجلى له، فإنها تصبح عناصر في الخير الذي هو غاية كل سلوك أخلاقي"[٢]. إن رغبات الموجود العاقل - مثل الإنسان - ليست

(١) إدوارد كيرد، الفلسفة النقدية عند كانط، الجزء الثاني، ص٢ (نقلاً عن كتاب الهيجلية الجديدة) ص١٠١.

(٢) المرجع السابق.

دوافع عمياء بغير ضابط، وإنما هي أساساً صور لتحقق الذات "فنحن عندما ننظر إلى موضوع أو غاية على أنه يتخذ مكاناً بين مجموعة من الغايات، فإن إشباعه في هذه الحالة يكون تحققاً أو إشباعاً للذات، وهنا فقط يمكن أن يكون باعثاً لنا على السلوك"[١].

غير أن المبدأ الكلي نفسه الذي ترتد رغباتنا ودوافعنا من خلال العلاقة به، إلى عناصر في الحياة العقلية، يحمل الفرد كذلك إلى ما وراء ذاته، ويربطه بالأفراد الآخرين كأعضاء في تنظيم اجتماعي، وبعبارة أخرى، فإن رغبات الأفراد، ودوافعهم، أنشطتهم، تستقل عن تنظيم الأفراد لأنفسهم داخل الكل الاجتماعي، إن تنظيم الحياة الفردية مستحيل بدون حياة اجتماعية منظمة. ويشدد "كيرد" على الطابع الاجتماعي للأخلاق بصفة خاصة، يقول: "الإنسان، بوصفه موجوداً أخلاقياً، سيظل دائماً على هذا النحو، سواء أكان على وعي واضح بذلك أم لم يكن - كما أنه سيظل على الدوام عضواً في جماعة. وهو عندما يخضع للجماعة فإنه يجد المجال الذي تتحقق فيه طبيعته الروحية". صحيح أن الإنسان الحديث لديه الوعي بأنه نفسه، وغاية ذاته، غير أن "كيرد" يذهب إلى أن مثل هذا الوعي هي نفسه نتاج إجتماعي ولا يكون ممكناً إلا عند الرجل المتمدين وحده، فلا يوجد عند الرجل الهمجي مثل هذا الوعي، والأخلاق الذاتية - الأخلاق التي تعارض بين القانون الداخلي للضمير، وبين المعيار الاجتماعي الموضوعي، هي نتاج للوعي مثل أعلى أخلاقي، أعلى مما تجسده قوانين ومؤسسات المجتمع القائمة. ومن ثم فلا يمكن لها أن توجد بمعزل عن أخلاق العادات والتقاليد أو في استقلال عنها. "عندما تضع أخلاق الفكر نفسها في تعارض مطلق مع أخلاق القانون والعادات، فإنها بذلك لا تكشف إلا عن أنها نسيت أصلها فحسب، فالوعي

(١) المرجع السابق.

الأخلاقي هو، في الواقع، الوعي بغاية ما تحققت وهي تحقق نفسها في المجتمع البشري، فما ينبغي أن يكون بالنسبة للذات، يعتمد باستمرار على ما هو كائن، أو بالأحرى يشير إلى ما هو كائن على نحو أعمق، بحيث لا تكون الوقائع المباشرة سوى مظاهر له، وتنشأ الأخلاق الفردية عندما تشل الطرق السائدة في الحياة في الإشباع، وعندما لا تنعكس المثل العليا في المؤسسات الاجتماعية، وتكمن قيمتها في أنها تؤدي إلى تجديد أفضل للمجتمع.

ولا يمل "كيرد" من تذكيرنا أن الناس في حياتهم اليومية ليسوا منعزلين وأن النظرة السطحية هي التي تنظر إليهم فتجدهم كائنات تتمركز حول ذاتها، مع أنهم في الحقيقة يكونون على ما هم عليه بفضل المبدأ الذي يجمعهم معاً. "إننا لا نعرف كذوات إلا عندما نتجاوز وجودنا الفردي، وننظر إليه على أنه موضوع بين موضوعات أخرى في عالم واحد، موضوع من ثم نكون قادرين على النظر إليه من زاوية كلية ونقيسه بالمعايير نفسها التي نطبقها على الموضوعات الأخرى، وبالطريقة نفسها لا نكون ذوات عملية أخلاقية إلا بمقدار ما نكون على وعي بأنفسنا كأعضاء من أعضاء آخرين في مجتمع واحد، ومن ثم نكون قادرين على النظر إلى أنفسنا مثلما ننظر إليهم بلا تحيز بالنظر إلى غايات المجتمع... والواقع أن الأخلاق تنبع من توسط ضروري لوعي الذات بالوعي بعلاقتنا بالآخرين وضرورة الحكم على أنفسنا من زاوية اجتماعية، سواء أكانت زاوية الأسرة أو الأمة، أو اياً ما كان المجتمع الذي ترتبط به، وبالتالي إذا ما تصورنا القانون الأخلاقي في تجريده، كقانون يرتكز على وعي الفرد بحياته الداخلية، وفيه وحده يكون من نفسه، ومع ذلك فإن هذا التصور لا يمكن أن يكون إلا نتيجة عودة فردية إلى الذات، تتضمن رد فعل ضد الأشكال الاجتماعية التي أصبحت غير كافية وغير مقنعة، وهي خطوة نحو الانتقال إلى تطور وعي إجتماعي أعلى"[١].

---

(١) إدوارد كيرد، الفلسفة النقدية عند كانط، المجلد الثاني، ص ٣٦٦ (نقلاً عن الهيجلية الجديدة).

ومثل هذه النظرية ليست مجرد نظرية في الإيثار (أو حب الغير) ذلك لأن تنازل الفرد عن ذاته لا يكون لأفراد آخرين، وإنما يكون للكلي الاجتماعي الذي يكون الأعضاء جميعاً أفراداً فيه بالتساوي، والذي يخضع له الجميع بالتساوي، أيضاً، وإذا كان من الخطأ أن تكون أنانياً، فإنه لا يقل عن ذلك خطأ أيضاً أن تنمي أنانية الآخرين: إن الشغف غير المعقول للتنازل عن كل شيء لإرادة الآخر، ينحو نحو تضخيم ذات الفرد الذي نتنازل له وجعلها عملاقة. فالواجبات نحو الذات، والواجبات نحو الآخرين تشبه الواجبات نحو المجتمع، والتنازل الذاتي الأخلاقي الحقيقي، ليس هو ببساطة تنازل ذات لذات أخرى، وإنما تنازل الجميع للمبدأ الكلي الذي يعمل في المجتمع، وهكذا استطاع كيرد أن يوافق بين مذهب "الأثرة" Egoism (الأنانية) ومذهب الإيثار Altruism (حب الآخرين) في الأخلاق.

خامساً: فلسفة الدين

تصل فلسفة كيرد إلى قمتها بعرضها للوعي الديني، فقج وُصف كتابه: "تطور الدين" في مجلدين عام ١٨٩٣ [١]، بأنه أعظم أعماله إبداعاً، وأروع إسهاماً قُدّم للفلسفة في عصره.

لقد كان كيرد بطبيعته عميق التدين، على خلاف الهيجليين المتأخرين، وكان يؤمن أن المسيحية هي أعلى تحقق للوعي الديني، ومع ذلك فقد أبقى نفسه بمعزل عن الاتجاهات المحافظة المتعصبة ضيقة الأفق، واحتفظ حتى في الأمور الدينية ذاتها، بحرية التفكير الجديرة بالفيلسوف الحق، ورغم أن فلسفته الدينية مبنية على الأفكار الهيجلية وتعبر عن نفسها من خلالها، فإن فكرة التطور عند سبنسر تلعب فيها دوراً كبيراً، بعد صبغها بصبغة هيجلية[٢].

يعتقد كيرد أن ظواهر الحياة الدينية عند الإنسان تخضع للقانون شأنها شأن جميع الظواهر الأخرى، وهي من ثمّ يمكن دراستها علمياً، غير أن ذلك لا يعني أنه يمكن تفسير الظواهر الدينية بالمبادىء نفسها التي يمكن بها تفسير ظواهر الطبيعية، فالعالم الذي نعيش فيه لا يشتمل على أشياء ذات مستوى واحد بل ربما كان من المناسب أكثر أن نقول إنه يخضع لنظام تصاعدي (هيراركية) تفترض فيه مقدماً الأنظمة الدنيا وجود أنظمة عُليا، وهو يفسر بواسطة هذه الأنظمة العليا، ومن ثم فعندما نفترض الانتقال من نظام الظواهر الأدنى إلى النظام الأعلى، فلا بد لنا أن نكتشف مبدأ يفسرها يكون جديداً وأكثر كفاية، إن النتيجة الوحيدة لمحاولة تفسير الأشياء بواسطة مبدأ بالغ الضيق هي أن تبدو الأشياء كما لو كانت بغير قانون وغير قابلة للتفسير،

---

(١) كان في الأصل "مجموعة محاضرات جيفورد".

(٢) رودلف ميتس، "الفلسفة الانجليزية في مائة عام"، ص٣٦٠.

لقد استنتج بعض المفكرين من القول بأن المبادىء المستخدمة في تفسير العالم المادي لا تلقي ضوءاً أياً كان على الوعي الديني - استنتجوا أن ذلك الوعي خلو من أي معنى عقلي، كما استنتج البعض الآخر أنه يقوم على الإيمان، وأنه من ثم يعلو على الأشياء التي يمكن أن نجد لها تبريراً علمياً أو فلسفياً، غير أن النتيجة الصحيحة هي أن ظواهر الحياة الدينية تتطلب لتفسيرها مقولات أعلى من تلك المقولات التي تكفي لتفسير العالم الخارجي، وأنها بطريقتها الخاصة لا تقل خضوعاً للقانون عن الوقائع التي تدرسها علوم مثل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا.

إن مبدأ التطور، مع فكرة وحدة البشر، يفيدنا فائدة كبرى في تفسير الدين وأشكاله المختلفة، ولا بد أن تفهم وحدة البشر على أنها تعني: "لا فقط هوية الطبيعة البشرية بكل مظاهرها المختلفة عند جميع الأمم، وفي جميع البلدان، وإنما هي تعني أيضاً أن هذه المظاهر، في تعايش البشر معاً، يمكن أن تترابط بعضها ببعض كمراحل مختلفة ومتصلة لحياة واحدة، ويمكن أن نبين أن تعاقبها ليس سوى مراحل ضرورية في عملية تطورية واحدة. وعن طريق وجهة النظر هذه، وحدها تصبح وقائع التاريخ الديني واضحة ومفهومة، وكلما اختلفت معتقدات الناس الدينية وتنوعت، كان صراع العقائد والمعتقدات مربكاً، حتى يبدو من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن نكشف أنه يكمن خلفها أي مبدأ للقانون أو النظام، لكن قد يبدو أن رد الوقائع المتنافرة على هذا النحو إلى الوحدة، مشروعاً لا أمل فيه تقريباً، وإن كانت فكرة التطور تضع بين أيدينا الوسائل التي تمكننا من تحويل ما يبدو عماء وفوضى إلى "كون منظم" ليست الديانات المختلفة أنواعاً متساوية في الأهمية أو الرتبة تتفرع من نوع واحد عام: نوع منها يسير في هذا الاتجاه ونوع يسير في الاتجاه الآخر، وإنما هي - في معظم الحالات على الأقل، مراحل متعاقبة في مسار واحد من التطور. وآخر مرحلة فيه تشتمل المراحل الأولى

وتفترضها مقدماً، ولا غناء في السؤال عما هو مشترك بين الرضيع، والطفل، والشاب، والرجل الناضج أو الراشد. إن معنى المراحل المبكرة من الشيء الذي ينمو لا تصبح واضحة إلا من خلال المرحلة الأخيرة التي يصل إليها التطور، بل إن المرحلة الأخيرة ذاتها لا تُفهم فهماً كاملاً، إلا في ضوء المسار الذي تطورت فيه. والأشكال الأولى للشيء الذي يتطور هي أكثر صوره نقصاً، وهي لا تزودنا إلا بقبس ضئيل جداً لفهم طبيعته الحقيقية. ومن ثم فإذا أردنا أن تكون لنا بصيرة في فهم طبيعة الدين، فلا بد لنا من دراسة كيفية تطوره مع تطور الروح البشري، وما هي المراحل التي مر بها هذا التطور وكيف أن سماته الأساسية تنكشف أكثر في صوره العليا والأخيرة فمن العبث ونحن نحاول تعريف الدين، أن نحاول كشف شيء مشترك بين جميع الأديان، وإذا وجدنا أي عنصر مشترك فلن تكون له قيمة كبيرة، ذلك أنه سوف يترك السمات المتميزة للديانات الأعلى بغير تفسير، ويردها إلى الديانات الأدنى. أما ما هو ضروري فعلاً فهو أن نبحث عن المبدأ الذي تلتزم به الطبيعة البشرية، والذي يتجلى من ثم في جميع مراحل تطور الإنسان ولو استطعنا أن نصل إلى تعريف للدين بهذا المعنى، فإنه سيعبر عن فكرة لا تتحق إلا في الصورة النهائية للدين، في حين أنها لا يمكن رؤيتها في المراحل المبكرة إلا في صورة غامضة معتمة، وقد نقلت منا تماماً في المراحل الأولى أو الدنيا فلا نستطيع إدراكها إلا بإلقاء الضوء على البداية التي نشأت منها، وهكذا نستطيع إلقاء ضوء الحاضر على الماضي، وأن نفسر جهود الإنسان الأولى في تسمية ما هو إلهي وإدراكه، في ضوء وعي أكثر وضوحاً وتميزاً من المراحل المتقدمة..."[١].

لكن: ما الذي يجعل الدين ممكناً؟ إن عنصراً عن عناصر الحياة البشرية

(1) E. Caird: Evolution of Religion, vol.I, p.46 - 47 (Neo Heglianism, p.107 - 108).

يكون له مثل هذا الأثر البعيد على الانسان، وتزداد قوته يوماً بعد يوم بدلاً من أن يتناقض مع تقدم الحضارة، لا بد أن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة البشرية - فما هي الجذور الكامنة في الروح البشري التي منها الدين.. لماذا لا يكون من الممكن أن يبقى الإنسان قانعاً بالغايات والمصالح، والاهتمامات المتناهية، ولماذا يتوق توقاً شديداً إلى اللامتناهي؟ الإجابة التي يقدمها فيلسوفنا هي أن مصدر الدين إنما يوجد في الافتراض السابق لحياتنا كموجودات عاقلة، فالوعي بموضوع ما يعتمد على تميزه، وارتباطه بالذات التي يوجد من أجلها، والموضوع هو عالم التجربة الواحد، الذي تشمل جميع أجزائه صلة واحدة في المكان، كما تشمل جميع التغيرات التي تطرأ عليه ارتباطاً واحداً في الزمان، غير أن الذات ليست جزءاً من هذا النسق، أن الشرط الأساسي لوجودها هو أن تعارض هذا النسق، وكما أن مركز الدائرة لا يكون ممكناً إلا من حيث علاقته بمحيط الدائرة فإنه لا يمكن أن يكون هو نفسه نقطة في هذا المحيط، وكذلك وحدة الذات التي تجعل الموضوعات أعضاء في كل مترابط، لا يمكن أن تكون هي نفسها واحدة من هذه الموضوعات، وفي الحال نجد أن الذات والموضوع متعارضان، لكن لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فنحن لا نعرف الموضوع إلا إذا أرجعناه إلى وحدة الذات، ونحن لا نعرف الذات إلا إذا أدركناها من خلال الموضوع، وذلك يعني أن الذات والموضوع هما مظهران متعارضان لمبدأ الوحدة الكامن خلفهما، فكما أن المركز والمحيط في الدائرة يقابل كل منهما الآخر ويعارضه داخل وحدة الدائرة، فكذلك الذات والعالم يكون لهما معنى واحد في، ومن خلال، تمايزهما الواحد عن الآخر، وعلاقتهما الواحد بالآخر، داخل وحدة الروح المطلق الذي يشمل كل شيء ومن ثم فإن فكرة الله هي الافتراض السابق لفكرتي الذات والموضوع: "كل موجود قادر على الوعي بالعالم الموضوع، وقادر على الوعي بالذات، يكون قادراً كذلك على الوعي بالله. وإذا لخصنا الموضوع كله في كلمة واحدة لقلنا:

كل موجود عاقل هو بما هو كذلك، موجود متدين".

غير أن ذلك لا يعني، بالطبع، إن كل إنسان لديه وعي ديني، يستطيع التعرف على النظرية الفلسفية، وأن يؤمن بها، الخاصة بالعلاقة بين الذات واللاذات التي شرحناها فيما سبق، فإذا كانت مبادىء المنطق مطمورة في استدلالات أكثر البشر تخلفاً، وإذا كان في كل جملة ينطق بها فإنه يعبر عن قوانين الصوة، ومع ذلك فهو لا يعرف ذلك، وليست لديه القدرة أن يعرف، وجميع الأجسام التي تسقط كانت تخضع لقانون الجاذبية، لكن لم يكن أحد يعلم ذلك قبل ظهور "نيوتن" وقل مثل ذلك بالنسبة للوعي بالعالم الخارجي والتمييز بينه وبين الذات وارتباطها به، فهو يعتمد على وضع لا يعرف عنه رجل الشارع شيئاً، وعندما يأتي الفكر الفلسفي ليجعل ما كان خافياً في كل فعل من أفعال المعرفة، واضحاً وعلنياً، يتضح أن الافتراض الجوهري السابق للمعرفة هو أيضاً أساس الوعي الديني، فمن يعي نفسه كموجود مفكر يميز نفسه عن الأشياء والموجودات الأخرى، يضع نفسه، دون أن يعرف ذلك من وجهه نظر كلية، وها هنا تكمن إمكانية الدين.

الوعي بالله كامن خلف وعينا بأنفسنا، ووعينا بالعالم الخارجي، وهو وعي بموجود لا متناه هو المصدر لكل ما هو موجود. ولهذا السبب فإن الدين يعطي للحياة وحدة: "بأن يقيم في الحال تحالفاً بين الإنسان والطبيعة، ويربطه بأقرانه في مجتمع شامل واسع أن قليلاً أو كثيراً، إنه تعبير عن موقف الإنسان النهائي تجاه الكون من حيث إنه تلخيص لمعنى ومضمون وعيه بالأشياء ككل". ولما كانت الوحدة الشاملة لكل شيء تشكل أساس وجوده "فالإنسان في كل وعيه الدنيوي بالأشياء الأخرى وبنفسه، تسيطر عليه بالضرورة، فكرة شيء يجاوز هذه الأشياء، ومع ذلك موجود فيها، شيء في معارضته تكون هذه الأشياء: لا شيء. وهي داخل وحدته تكون أكثر مما

تبدو عليه لأول وهلة..". إن فكرة اللامتناهي ليست كما افترض "ماكس موللر" مجرد فكرة سلبية، فما يكمن وراء المتناهي هو بالضرورة محدود بواسطة هذا المتناهي. وبالتالي، فهو متناه مثله. ومن هنا فقد كان "سبنسر" على حق عندما تصور اللامتناهي كخلفية إيجابية للمتناهي، بوصفه التصور الذي من خلال تحديده ينشأ المتناهي، فهو مثل المكان الواحد الذي لا نهاية له ومنه تأخذ الأجسام الجزئية شكلها، لكنه أخطأ عندما ذهب إلى القول بأننا ليس لدينا وعي محدد به، فكيف يمكن لموجود من خلال علاقتنا به نستطيع إدراك حدود ذواتنا كما تدرك الآخرين، أن يكون مجهولاً أو لا يمكن معرفته؟ ففي ضوئه لا يمكن للشيء المرئي أن يلفه الظلام لقد وصل سبنسر، مثل اسبينوزا، إلى اللامتناهي، بإزالة جميع التمييزات بين الأشياء المتناهية، غير أن الفكر لا يمكن أن يركن إلى مثل هذا الوجود الفارغ غير المتعين، والانتقال إلى فكرة الله كمبدأ لوحدة تتجلى بذاتها في إختلافات الأشياء، وفي التمييز بين الذات والموضوع، مثل هذا الانتقال لا مندوحة عنه، لأننا نتصور اللامتناهي تصوراً سلبياً عندما ندركه: كوحدة تكشف ذاتها في اختلافات المتناهي كلها، لا سيما في الاختلاف الأخير بين الذات والموضوع والذي يبقى أثناء هذه الاختلافات جميعاً في وحدة من نفسه "ومن ثم فهو يشتمل المتناهي بداخله، لقد بدأ "ماكس موللر" بفكرة المتناهي، ثم بعد ذلك أضاف إليها فكرة اللامتناهي كشيء يتجاوزها، من حيث بدأ سبنسر بفكرة اللامتناهي، ثم أضاف إليها فكرة المتناهي المشتقة منها بواسطة التحديد، ومن ثم فقد ارتكبا معاً الغلطة نفسها، وفقدت العلاقة العضوية بين المتناهي واللامتناهي. إن خطأ سبنسر وأمثاله من المفكرين الآخرين هو افتراض أن العلاقة في التجربة الفعلية بين الفكر والوجود، بين الذات والموضوع، بين الروح والمادة، هي علاقة تضاد فحسب رغم ما بينهما من توازي، ورغم

أن تفسير هذا التوازي يكمن في وحدة تجاوز المعرفة يندمج فيها الطرفان، ولا يكونان سوى تعبيرات ظاهرية، ورغم ذلك فالحقيقة هي أن عملية ربط وعي الذات مع الوعي باللاذات، هو عمل يتم إنجازه كل يوم. وفي كل فعل تقريباً من أفعال الفكر، لأننا باستمرار نضع تجربتنا الداخلية مع تجربتنا الخارجية، كما نضع تجربتنها الخارجية في علاقة بتجربتنا الداخلية. فوحدة أنا مع اللاأنا أساسية مثل انقسامهما وتضادهما تماماً. ولو صحَّ ذلك، فإن ما يبرهن عليه هو أن هناك وحدة تجاوز هذا التضاد، وحدة ليست عقيمة ولا غير متعينة، ولكنها تحدد نفسها، وتتجلى في اختلافات المتناهي الكثيرة، دون أن تفقد وحدتها مع ذاتها، وفي استطاعتنا أن نقول إن وعي الذات كما يتميز عن الوعي بالعالم، والوعي بالعالم كما يتميز عن الوعي بالذات، ينطوي على الوعي بالله[1].

وهكذا يعرف الله بأنه مبدأ الوحدة في كل شيء، وبأنه كائن واع بذاته متحكم في ذاته، فهو "المطلق" واللامتناهي، ولكنه مع ذلك ليس علواً لا يُعرف، وإنما هو يوجد تماماً في حدود المعروفة المعقولة، ذلك لأن اللامتناهي الذي هو خير ليس مجرد سلب للمتناهي، ولا يتحدد سلباً فحسب بوصفه ما يعلو على المتناهي، وإنما هو الشرط الإيجابي للمتناهي وهو تحققه واكتماله. ومن هنا، وجب أن يكون الفكر قادراً على الوصول إليه، ففي الوجود الإلهي وحده تصل الأشياء المتناهية إلى حقيقتها الحقة وتكتسب دلالتها بوصفها عناصر يتكشف بها المبدأ الأعلى ويحقق ذاته فيها. فالدين - كالعلم والفلسفة - إنما هو سعي إلى الكلي الكامن وراء الجزئي، أو الواحد من وراء الكثرة، غير أن الدين إنما يكون كذلك على مستوى أعلى، والعلم في الفلسفة على مستوى أدنى. وعلى ذلك، فإن الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، إنما هو كائن

(1) H. Haldar: Neo Hegelianism, p.112.

ديني، وفي كل وعي عاقل تكون فكرة الله، بوصفه الوحدة النهائية للوجود والمعرفة، ماثلة وفعالة: وللإنسان إلى جانب قدرته على التأمل خارجه في الإدراك الحسي للعالم المحيط به، وداخله في معرفته بذاته، قدرة آخرون على النظر إلى أعلى، إلى الموجود الإلهي الذي يوحد العالمين الخارجي والباطني وينبئنا بوجوده في كليهما. وما الدين في أساسه إلا المعقول، وذلك في أعلى صوره على الأقل. إذ إن الدين الذي ينبثق عن الشعور أو عن الإيمان الأعمى، فحسب لا يكون قد حقق فكرته الكاملة التي لا تكون ممكنة إلا على مستوى العقل: وما ذلك العقل إلا العقل الهيجلي الذي يسود هذا المجال مثلما يسود غيره[1].

وفكرة "الله" التي نفترضها سلفاً في كل تجربة، تتحدد على نحو أكثر امتلاء، وأشد كفاية مع تقدم الجنس البشري، فالصور المتنوعة للحياة الدينية هي خطوات في تطور الفكرة الدينية عن الله. وأشد الصور كفاية هي تلك التي تتصور فيها الله على انه "موضوع" بين موضوعات أخرى، ولا على أنه ذات خالصة تتعارض مع الموضوع، وإنما على أنه مبدأ الوحدة الذي يتجلى في تعارض الذات واللاذات، فالله محايث في العالم، في الأشياء الخارجية، كما هو محايث في الروح البشري، وطالما أن الدين يرتبط عملياً بكيان الإنسان فقد تطورت صوره وأشكاله مع تطور هذه الحياة، ويميز "كيرد" بين ثلاث مراحل للوعي الديني: الموضوعية، والذاتية، والمطلقة، وهي تناظر المراحل الثلاث في تطور الإنسان، وهو التطور الذي تتحكم في الإنسان من خلاله فكرة الموضوع أولاً، ثم فكرة الذات، ثم فكرة الله بوصفه المبدأ الموحد لهذين. فالميل الطبيعي للعقلية البدائية أن تولي إهتماماً خاصاً بالموضوع، وتغرق فيه، رغم أن الموضوع لا معنى له بمعزل عن الذات ومع تقدم الوعي الذاتي فإنه

(١) رودلف ميتس، "الفلسفة الانجليزية في مائة عام"، ص٣٦١.

يعرف كيف يميز بين ذاته وبين الموضوع الذي يعارضه، والشرط الأساسي لهذا التمييز وهذه المعارضة وجود وحدة ينشأ فيها. ومن ثم، فإن نظام النقد هو السير من الوعي بالموضوعات إلى الوعي بالذات، ومن الوعي بالذات إلى الوعي بالله. فنحن ننظر إلى الخارج، قبل أن ننظر إلى الداخل، وننظر إلى الداخل قبل أن ننظر إلى أعلى، ولا يعني ذلك أن إحدى صور الوعي تختفي تماماً قبل أن تظهر الأخرى، لأن عناصر الحياة المختلفة يتضمن بعضها بعضاً، وعناصر المرحلة المبكرة إنما توجد في المرحلة المتأخرة، وحتى عندما كان وعي الإنسان في أكثر مراحله موضوعية، فلم يكن وعي الإنسان بذاته أو وعيه بالله، منعدماً تماماً، أن أسبقية الوعي بالأشياء الخارجية على الوعي بالذات، وأسبقية الوعي بالذات على الوعي بالله، لا تعني سوى أن كل عنصر من هذه العناصر، بدوره، يحدد، في الفترات المتعاقبة، شكل الوعي وبذلك يصبح القالب الذي تصب فيه أفكارنا ومثلنا العليا، ففي المرحلة الأولى من تطور الوعي الديني كانت فكرة الله تتخذ شكلاً موضوعياً، وفي المرحلة الثانية نظر الإنسان إلى الله على أنه روح خالص يقف بمعزل من الطبيعة، دون أن يرتبط بها بأية علاقة جوهرية، أما في المرحلة الثالثة فقد تحقق كحياة كل موجود وروحه، بوصفه الروح الكلي الذي نبعث منه الأشياء كلها، وتعود إليه الأشكال كلها.

وهكذا، نجد أن الدين ككل شيء آخر يرتبط بالحياة البشرية يخضع للتطور، ولا يوجد بين كل مرحلة وأخرى إنفصال كامل، بالغاً ما بلغ اختلافهما، فهوية الدين موجودة باستمرار وسط أشكاله المتغيرة، ومعنى الدين كله كامن بالقوة حتى في أشكاله الأولى، وهذا هو السبب في أن الأفكار التي يتميز بها الدين الأعلى، كثيراً ما نستبقها، على نحو غامض، الأشكال الدنيا في سُلّم التطور، إن الدين هو أساساً الوعي باللامتناهي،

وهو مفترض سلفاً في ثنائية الذات، واللاذات، ومن ثم فلا يدهشنا أن الإنسان حتى في أشد حالاته بدائية يلمح أحياناً الحقيقة العليا، ولا يتخذ الوعي بآلهة صورته الحقيقة إلا في المراحل المتأخرة من التطور، أما الوعي الديني في مراحله الأولى: مرحلته الموضوعية فنجد الإنسان فيه لا يكترث إلا بما هو مرئي وملموس، ومن هنا كان من الضروري أن يصب الإنسان البدائي فكرته عن الله في قالب موضوعي، فلم ينظر إلى الله على أنه موجود روحي محايث في الأشياء، وإنما كموضوع بين موضوعات أخرى. فالوعي البدائي يجعل كل شيء مادياً. فالكلي بالنسبة له لا يوجد إلا كشيء جزئي، ومع ذلك فالموضوع الذي ينسب إليه الألوهية، كان مشحوناً بمعان تجاوز تماماً صورته، وبالتالي فقد كان من الضروري حتى يتمكن الرجل البدائي من عبادته أن يحرره من قيوده وحدوده، ويرتفع به فوق الموضوعات الأخرى. وباختصار، فإن ما هو طبيعي لا يستطيع ان يتخذ مكان الروحي ألا بعد أن يشكله الخيال. وبهذه الطريقة، ومنذ بداية الدين، كان المعنى الداخلي يعمل ضد الشكل الخارجي ويحوره، حتى انفصل، في النهاية عن كل شيء موضوع واتخذ صورة أكثرة ملائمة.

ليس الدين مسألة نظرية، وإنما هو أمر عملي يرتبط بحياة الإنسان، وهو يتضمن الوعي بمبدأ الوحدة الكامن وراء اختلافات الأشياء رغم أنه في البداية لا يكون ضمنياً أو بالقوة فحسب، ولذلك فهو لا يربطنا بالطبيعة فقط بل بأقراننا من البشر أيضاً أن النظرية الدينية لا تعني فقط أن نرى فاعلاً إلهياً في العالم، بل أن نتعرف على هذا الفاعل كقوة تربط بيننا وبين الأفراد الآخرين عندما ترفعنا فوق أنفسنا، وتربط هؤلاء الأفراد بنا". لكن عندما نتصور الله كموضوع، فإن الرابطة التي توحد بين البشر بعضهم ببعض من ناحية، وبينهم وبين الله من ناحية أخرى، تفشل في أن تكون روحية، ولذلك يفترض فيها أن تكون رابطة طبيعية مادية، فهي رابطة الدم الواحد، وإذا كان

الله هو مبدأ الوحدة في المجتمع. فالسبب أن أعضاء هذا المجتمع يعتبرون نسلاً ينحدر من هذا الإله. ومن هنا، فقد كان ينظر إلى القبائل المختلفة على أن لها آلهة مختلفة، وبالتالي كان هناك تعدد للآلهة، وعندما تطورت القبيلة، وانقسمت إلى قبائل متعددة، أو ذابت القبائل المتعددة في قبيلة واحدة أدّى ذلك إلى مضاعفة الآلهة أيضاً. وكلما تعرف الإنسان على جوانب جديدة من الطبيعة، ظهرت آلهة جديدة تعبر عنها، فالديانة الموضوعية، بحكم طبيعتها ذاتها، هي ديانة تعدد الآلهة، لكن من الميل إلى زيادة عدد الآلهة، كان هناك ميل آخر معارض يسير معه جنباً إلى جنب يرد التعدد إلى الوحدة، ومن تطور الوعي القوي واتساعه، وبلوغه القدرة على النظر إلى الأشياء من منظور شامل، نشأة فكرة الله الذي تخضع له جميع آلهة الأسرة والقبائل، وقد وصل هذا الميل إلى التعميم إلى قمته في امتصاص تعدد الآلهة المتناهية في موجود مجرد غير متعين، وكانت النتيجة هي وحدة الوجود أو "شمول الألوهية".

وتقف الديانة اليونانية في مرحلة وسط بين الديانة الموضوعية والديانة الذاتية، فهي تمثل مرحلة إنتقال من الديانة الأولى إلى الديانة الثانية. فالآلهة - في مجمع الآلهة اليوناني - لا يجسدون فقط قوى الطبيعة أو موضوعاتها. وإنما هي موجودات ذات صفات إنسانية وفردية. لا تختلف عن الإنسان إلا من حيث حكمتها الواسعة، وقوتها، وتحررها من الأخلاق ونتائجها، لقد كانت الأشياء التي ينظر إليها على أنها موجودات إلهية في معظم الديانات الموضوعية، تبعد عن الإنسان، وتختلف عنه تماماً فهي لا تشبهه، أما الديانة اليونانية فقد نظرت إلى الإنسان على أنه أعلى موجودات الطبيعة، وعلى هذا الأساس جعلته قريباً من الله. لكنه كان لا يزال ينظر إليه على أنه موضوع أكثر من أن يكون ذاتاً. ومن ثم، فإن ديانة اليونان، رغم قربتها من الديانة الذاتية فقد ظلت ديانة تعدد الآلهة. لكن تصورها للألوهية في صورة الإنسان، مال بها إلى تصورها كذات، لكنها لم تكن بالفعل ديانة ذاتية، بسبب أنها لم تنظر

بعد إلى الإنسان كموجود روحي له حياة باطنية، بل على أنه موضوع.

على الرغم من أن فكرتنا الأولى عن الألوهية كانت تنظر إليها على أنها موضوع، فإن ما يعبد رغم ذلك على أنه إله، ارتفع عن طريق الخيال الشعري، فوق الموضوعات الأخرى، وأصبح رمزاً لمبدأ كلي، فالشيء المتناهي المحض الذي يرتبط بأشياء متناهية أخرى في الزمان والمكان لا هو جميل ولا هو مقدس، والوعي الديني يدرك، في الموضوع الذي ينظر إليه على أنه إله، شيئاً أكثر مما تدركه العين على نحو مباشر، والكلي الذي لا يكون وجود الجزئي ممكناً بدونه، يدرك عند هذا الوعي في صورة حسية، لأن الروح في مرحلة الطفولة للجنس البشري لم تكن قادرة على إدراك فكرة إلا إذا أضفت عليها شكلاً وجسداً، غير أن نمو روح الإنسان لا يمكن أن تظل طويلاً في هذا الوضع، فلا بد أن يأتي وقت ينفصل فيه الكلي عن الجزئي ويعارضه، فمبدأ الوحدة لجميع الأشياء لا يمكن أن يعالج على الدوام على أنه شيء جزئي.

في تطور الوعي الديني، إذن، قبل أن يعرف الله في صورته الحقة بوصفه الوحدة الكامنة وراء اختلاف الذات والموضوع، فمن الضروري، منطقياً، الانتقال من خلال المراحل التي نتصوره فيها: أولاً كموضوع، وثانياً كذات أننا مضطرون، أولاً وأخيراً، إلى الارتداد إلى الذات التي تكون جميع الأشياء نسبية بالإشارة إليها. ولهذا، فإن فشل الإنسان في العثور على الله في عالم الكون والفساد الخارجي، سوف يقوده برد فعل طبيعي للبحث عنه داخل نفسه هو، وهكذا تحل الديانة الذاتية محل الديانة التي تنظر إلى الله على أنه موضوع خارجي، والأنواع الرئيسية للديانة الذاتية هي: البوذية، والرواقية، واليهودية، وتمثل الأولى أقصى صورة لهذا الديانة، إذ فيها تنسحب الذات من الموضوع تماماً، والعالم في نظرها ليس سوى مظهر زائل، والرجل الحكيم هو مَنْ يخمد رغباته ومشاعره، وانفعالاته الطاغية، وينسحب إلى عزلة الحياة الباطنية الخالصة، حتى إن الذات الفردية ليست سوى وهم ينبغي

تدميره، فإرادة الحياة هي مصدر كل الشرور، ومن الضروري التخلي عنها، للوصول إلى الخلاص عن طريق "النرفانا"، لقد نشأت البوذية كرد فعل ضد خرافات تعدد الآلهة في الديانة البرهمية، وفي أيام إنتصارها أدّت خدمة جليلة للإنسانية. "إننا لا نجد في العهد الجديد فقط تلك القاعدة الذهبية: لا تقاوموا الشر بالشر، بل تغلبوا على الشر بالخير، بل نجدها معروضة بشكل واضح وصريح في الكتابات الأخلاقية للبوذيين" لكنها في ارتدادها إلى الحياة الباطنية للذات، تتفوق على نفسها، وتفقد جميع الأشياء تماماً، حتى الذات نفسها، في صمت النرفانا.

الرواقية، مثل البوذية، هي نتاج لرد فعل ضد الاتجاه الموضوعي للروح، لكنها تختلف عن البوذية في اعتقادها أن المبدأ الكلي في كل إنسان بوصفه ذاتاً فردية، فالخير الأقصى، في نظرها، لا يعتمد على إمتصاص الفردي في الكلي، لأن العقل عند الفرد هو نفسه العقل الكلي. ومن ثم فمن الممكن أن يتحقق الخير المطلق في كل إنسان، ويكمن الخير في الإنصراف عن كل شيء خارجي، والعيش في حياة مقيدة بالعقل تماماً، ولكن بفضل هوية العقل البشري من العقل الإلهي، فإن التعين عن طريق القانون الباطني للعقل يصبح في الوقت نفسه التعين عن طريق الله. وهكذا نجد أن ما هو أكثر فردية يتحول في الحال إلى ما هو أكثر كلية، ويرجع هذا التناقض إلى البحث عن المطلق في الذات كضد للموضوع، في حين أنه بحكم تعريفه كمطلق، لا بد أن يتجاوز هذه التفرقة ويعلو عليها.

أعلى صورة للديانة الذاتية هي اليهودية، فالطبيعة في هذه الديانة ليست منفصلة عن الروح بل خاضعة لها، لكنها لا تكشف عن الله. وظواهر مثل: العواصف، والزلازل، ورعد سيناء، ليست سوى رموز الله، وفي حضرة إله متعال تتضاءل الطبيعة وتتحول إلى لا شيء، فالله موجود روحي يعلو فوق الطبيعة، ولا ينكشف إلا في الحياة الباطنية للإنسان، وعلاقته بالموجودات

البشرية تشبه علاقة السيد برعاياه أكثر مما تشبه علاقة الأب بأبنائه، فكل إنسان يرتبط مع الله بعلاقة أخلاقية، وكل إنسان مسؤول أمامه، ويأتي القانون الأخلاقي منه مباشرة، وينكشف للإنسان من خلال ضميره. ومن ثم، فمسؤولية الفرد الأخلاقية منفصلة، وكذلك علاقة البشر بالله. صحيح أن اليهودية بدأت كديانة قوية ذات أساس طبيعي مثل الديانة الموضوعية لكنها مالت باستمرار خلال مجرى تطوره، إلى تحطيم حدوده ليبلغ مرحلة الوعي، رغم وجود زلات عديدة، التي يكون لكل روح فردي فيها، علاقة باطنية بأب الأرواح جميعاً، الله الذي هو في آن معاً مصدر كل وجود روحي وطبيعي "واقعي واجب للإنسان هو إطاعة أوامر السيد، طبقاً للقانون الأخلاقي في كل سلوكه. فما هو كائن ليس هو ما ينبغي أن يكون. ومن ثم فالمطابقة الحقيقة للمثل الأعلى هي الغاية العظمى لكل فرد، وهي مهمة لا متناهية وضرورية تحمل في طياتها صراعاً مستمراً ضد الرغبات الأنانية والميول الطبيعية، والإنسان بوصفه موجوداً طبيعياً لا يحقق تماماً القانون الأخلاقي الذي ينبغي عليه أن يحققه، وهو لأنه خُلق على صورة الله فهو يعلو على الأشياء الطبيعية بمراحل. لكنه في حضرة الإرادة الإلهية يتضاءل ويتحول إلى شيء تافه تماماً. "فعلى الرغم من قرب العلاقة وتفاوتها في الوقت نفسه بين الإنسان والله، فإنها تملأ روحه رهبة لا يستطيع أن يُخلِّص نفسه منها". فإذا كان الإنسان عظيماً بما لا نهاية له، فإنه أيضاً ضئيل على نحو لا متناه. والعبء الملقى على عاتقه هو جعل وقائع الحياة الفعلية متفقة مع المثل الأعلى الباطني، فالمثل الأعلى ينبغي أن يتحقق، وبالغاً ما بلغ اتساع الهوة وصعوبة اجتيازها بين المثل الأعلى والواقع في الوقت الراهن، فالمصالحة المطلقة بينهما مؤكدة، فلا شيء على المدى البعيد يمكن أن يقف حائلاً أمام الإرادة الطيبة. والإنسان بوصفه خادماً مخلصاً للسيد لا بد له أن يقاتل ويقاتل مهما كانت العقبات التي تصادفه، واثقاً من النصر في النهاية، ومن المؤكد أن

الله يوجه مسار الكون طبقاً لمثل أعلى أخلاقي في امتلاء الزمان وهو موقف حربي للديانة اليهودية تتميز به عن جميع الديانات ذات الطابع الموضوعي، وعلى الرغم من تصور الله كروح، ورغم مثالية اليهودية الأخلاقية، فإن ديانة بني إسرائيل هي ديانة آحادية الجانب، مثل الديانات الموضوعية التي تعارضها، أما مبدأ الديانة المسيحية فهو يقف وسطاً بين الديانة الذاتية، والديانة الموضوعية، ويجعلهما عنصرين في حقيقة أكمل. فقد وصل الدين، مع المسيحية، إلى صورته الحقة. فلم يعد الله يتصور على أنه موضوع من موضوعات الطبيعة، ولا كروح خالص يعلو فوق الطبيعة، وإنما كروح تكشف نفسها في الطبيعة، وبطريقة أكمل في الفرد، وفي الحياة الاجتماعية للإنسان. فالواحدية عند الديانة اليهودية، ووحدة الوجود عند الهندوسية، يلتقيان معاً الواحدة مع الأخرى في مركب أعلى هو المسيحية، فالفكرة المسيحية عن الله هي أنه موجود يتغلب على إختلافات العالم، لا يطرحها جانباً، بل بأن يحقق نفسه فيها، وهو ينهار في التاريخ البشري أكثر مما يظهر في عمليات الطبيعة الخارجية، وهو لا يوجد في جميع الأشياء بالتساوي، ولا بد ألا تُفهم روحانية الله لتعني إنكاراً لمحايثته للطبيعة، ويتم في المسيحية تجاوز التعارض بين الذاتي والموضوعي، بين الروحي والطبيعي، ويتم إدراك الله في طبيعته الحقة بوصفه روحاً كلية يتجلى في العالم ويميز نفسه عنه في الوقت ذاته، وهو الرابطة الروحية بين جميع البشر، ولا تجد وحدة الإنسان والله في تجليها الكامل، إلا في وحدة جميع البشر بعضهم مع بعض - وحدة تخضع لها الاختلافات الفردية والقومية في وقت واحد. وتتضمن وحدة الإنسان مع الله وحدته مع أقرانه من البشر، وتتضمن وحدته مع أقرانه، وحدته مع الله، ويؤدي تصور الله على نحو ما يتجلى في العالم، بالضرورة إلى تصور الموجودات البشرية كأعضاء في "مجتمع بشري - إلهي واحد".

وقد مكّنت هذه الفكرة الديانة المسيحية من التغلب على التناقض القائم

بين الواقعي والمثالي، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، الذي كان قائماً على نحو بالغ العمق في الديانة اليهودية، غير أن التضاد لم يصبح هامشياً، بل نُظر إليه فقط على أنه ليس مطلقاً، والمثل الأعلى ليس شيئاً نبلغه في مستقبل بعيد غامض، وإنما هو الطبيعة الأعمق لما هو موجود بالفعل، ولقد مال الروح اليهودي شيئاً فشيئاً إلى اعتبار الحاضر قوة للبشر، وانتصار الاستقامة والخير في المستقبل، من خلال تدخل معجزة إلهية، أما المسيحية، فعلى الرغم من أنها سلّمت بتطاحن المثل الأعلى مع الواقع، فقد أشارت إلى أن هناك مبدأ للوحدة تجاوزهما، وهو يتجلى هنا والآن، فيما يبدو أكثر الأشياء تعارضاً له. "مملكة الرب هي بالفعل قائمة فيك" تلك هي الفكرة الرئيسية في تعاليم المسيح. ومن هنا لم تكن المسيحية ديانة نبوة، وإنما هي ديانة تحقق وإثمار. وفي مثل هذه النظرة لا نجد الخير يستبعد الشر بل ينتصر عليه، فروح الخير كامنة في الأشياء الشريرة، ولن يتحقق المثل الأعلى يوماً ما في المستقبل، وإنما هو متحقق الآن حتى وسط ألوان الفشل ويؤمن الحياة، وسوف يواصل التحقق أكثر وأكثر كلما مرّت السنين. وهكذا يذهب كيرد إلى أن عقيدة المسيح هي التحقق الأعلى للفكرة الدينية، وهي الطور الذي يكتمل فيه الوعي الديني، والمرحلة التي تشتمل في ذاتها على كل المراحل الأخرى. وتستوعبها وتتسامى بها. ومن الواضح أن كيرد هنا، كما كان في غير ذلك من المواضع، يقتفي أثر أستاذه الألماني العظيم، الذي اتخذ من الدعوة إليه غاية وهدفاً لحياته"[1].

(١) رودلف ميتس، الفلسفة الإنلجيزية في مائة عام، ص٣٦٢.

الفصل الرابع

جون كيرد (١٨٢٠ ـ ١٨٩٨)

أولاً: حياته

ولد جون كيرد - الذي كان يكبر شقيقه "إدوارد" بخمس عشرة سنة - في ١٥ ديسمبر عام ١٨٢٠ في مدينة "جرينوك" وتلقى تعليمه الأول في مدرستها التي كانت تؤكد على تعليم اليونانية واللاتينية، وكان "جون" في المدرسة خجولاً حيياً إلى درجة جعلت زملائه الأشقياء يسخرون منه، وكان منذ صغره هادئاً مجاملاً وهي سمات لازمته حتى نهاية حياته، لكن لم تكن تنقصه القدرات العملية، ولكن توقه إلى المعرفة الواسعة، كان يشتعل بداخله وفي عام ١٨٣٧ وكان في السابعة عشر من عمره نجح في إقناع والده بأن يرسله إلى جامعة "جلاسجو"، ووافق والده، وإن كان في ذهنه أن يحصل ابنه على أكبر قدر من المعلومات الهندسية ليصبح مهندساً في المستقبل ويدير أعمال الأسرة، وهكذا حزم الشاب أمتعته واتجه إلى "جلاسجو"، وانتظم في الفصل الدراسي عام ١٨٣٧ - ١٨٣٨ في دروس المنطقة والرياضة ونال جوائز فيهما لكن "دكتور براون" كان قد أيقظ في نفسه حب الأدب منذ الدراسة الثانوية، فراح يقرأ في مجالات غير تلك التي تتطلبها دراساته، وكان مثل معظم طلاب السنة الأولى - يقرض الشمس، وإن كان معظمه قد طواه النسيان لكنه قاده إلى دراسة الشعراء وفهمهم، وفجأة حدثت أحداث مؤسفة على نحو غير متوقع - فقد توفي والده في سبتمبر عام ١٨٣٨، وبعد فترة قصيرة توفي عمه، "جيمس كيرد" ولمدة عام حاول الشاب أن يحمل أعباء الأسرة،

ويعمل في سبك المعادن وأعمال الحدادة مثل والده مما ترتب عليه اضطراباً في طريق دراسته كما أن قدراته في أعمال التجارة لم تكن عالية، لكن سرعان ما عُرضت عليه وظيفة مدير في طاحونة "جرينوك" وكانت وظيفة تعني الشيء الكثير للابن الأكبر لأم أرملة ذات موارد محدودة وتحتاج لإطعام أطفالها الستة الأصحاء وتردد الشاب في قبولها إذ كانت تمزقه عواطف متصارعة بين الأقدام والأحجام، لكن منظر الطاحونة كان يفزعه، ووجوده كله يتطلع إلى أشياء أخرى[1]. لقد أسرته الحياة الأكاديمية وأبرز قدرة واضحة في الخطابة والأحاديث العامة، فضلاً عن أن التجربة الروحية التي مرَّ بها حديثاً بعد وفاة والده ثم وفاة عمه، كان من الطبيعي أن يتحول مزاجه الديني - وهو مزاج موروث، نحو منصب الكاهن في الكنيسة ليكون رسالة حياة. وهكذا كانت ذاكرته تعيد أمامه مشاهد لبساتين المعرفة غير المطروقة التي خبرها في السنة التي قضاها في الجامعة، وهمسات واهنة لأشياء أزلية غامضة يتردد صداها في الشفق تطن في روحه المستيقظة، وأصوات لا يمكن أن تقاوم تناديه، كان أمراً لا مندوحة عنه. أشبه بمعرفة "كارليل" الذي هجر فيها الكنيسة الاسكتلدنية، وأقلع عن التدريس، وتوقف عن دراسة القانون، لأنه شعر من أعماقه أن هناك شيئاً آخر عليه أن يقوم به، كان أشبه بالحشرة التي تكسر الشرنقة أو شمشون الذي يحطم أغلاله. إنها القصة التي تكررت آلاف المرات في البيوت الاسكتلندية، قصة الشاب الفقير الذي صمم على تحطيم قيود البيئة. غير أن "جون" إنتظر طويلاً حتى يضمن أنه جمع موارد كافية، وأن مركز أمه أصبح جيداً، ثم يتخذ قراره بعد ذلك، فقطع إلى الأبد كل علاقة له بالصناعة واستعد ليعود من جديد إلى جامعة جلاسجو، ولقد ساعده على إتخاذ قراره أمران الأول رغبة الأم العارمة في تعليم أطفالها،

---

(1) Charles L. Warr: Principal Caird Edinburgh T&T Clark, 1926, p.35 - 37.

ومشاهدة نجاحهم في حياتها، والثاني مجيء مستر "وير" صديق الأسرة الذي عمل كوصي وصديق مخلص للأم وأطفالها، وإن كان ساعدها الأول هو ما حباها الله به من تفاؤل طبيعي.

هكذا، عاد الفتى إلى جامعته وإلى دروسه الأكاديمية، وظل يتقلب من عام ١٨٤٠ حتى عام ١٨٤٥ في مناهج الآداب واللاهوت في جلاسجو، وسحرته الدراسة منذ البداية حتى نجح فيها نجاحاً باهراً، فبالإضافة إلى أنه نال عدة جوائز جامعية، فقد حظى بالمرتبة الأولى في فلسفة الأخلاق، وفلسفة الطبيعة، وفي جميع دروس اللاهوت وتاريخ الكنيسة، كما نال أيضاً جائزة الشعر التي عدت بدورها كجزء من إجتهاداته، كما كان مبرزاً في اللغتين العبرية واللاتينية، وإن كان من الباحثين من يرجع تفوقه، لا إلى رجاحة عقله، بقدر ما يعود إلى الجهود غير العادية التي كان يبذلها في تحصيل دروسه. فذهنه رغم طموحه يشهد بأنه كانت له صفات الكريستال ولمعانه، لا إلماس وبريقه، فقد كان الجهد والتركيز هو سر نجاحه، ولا شك أنه كان عبقرية، لكنها كانت عبقرية تميل إلى بذل الجهد وتحمل الصعاب، ولهذا وصفه "دكتور جونسون" بأنه كان ذا إرادة فولاذية، وقدرة ذهنية كافية لتنفيذ هذه الإرادة[١].

كان جون كيرد سعيداً في هذه المرحلة من مراحل حياته، حيث وجد السلوى في كتبه، وفي مجموعة صغيرة من الأصدقاء، أصبح بعضهم، فيما بعد، أساتذة في "جامعة جلاسجو" أو أساقفة في الكنيسة. لكنه، رغم ذلك، لم يكن شخصية جذابة بالنسبة للغالبية من رفاق الدراسة، فقد كان ذهنه في رأيهم يتجول في بلاد مجهولة لا يستطيعون النفاذ إليها، وربما كان لرفاقه الأشد خشونة عذرهم في اعتباره شخصاً ثقيل الظل، ولا شك أن هذه

(1) Charles L. Warr: Principal Caird, p.45.

الظروف دفعت به إلى العزلة، وانتهاز أي فرصة للفرار من الكلية والعودة ليجد الهدوء والسكينة هناك.

كان الفتى طالباً جاداً، شاحب الوجه، ذا شعر طويل أسود، وحيداً يغوص في أعماق الحياة بمثابرة وإخلاص، عميق التدين إذ لم يتطرق الشك إلى قلبه في أية فترة من فترات حياته. فقد كان جو الأسرة على بساطته يؤمن بالمعتقدات الأساسية للديانة المسيحية، ولا استطاعت دراساته الجامعية أن تفسد إيمانه بالأساس العام للمسيحية، ولم تكن دروس الفلسفة في عصره تثير عقول الطلاب إلى الثورة أو البحث عن الحدة والإبداع. فلم يقدر لهم ما يحدث الاضطراب في عقولهم أو يشعل نيران الشك في صدورهم.

التحق "جون كيرد" بكلية اللاهوت، وكان اللاهوت في اسكتلندا في ذلك الوقت متجمداً بغير حركة، ولم يكن ثمة مفكر ذو أهمية خاصة سوى "كارليل" الذي وصفه دكتور أنج Dr. Inge بأنه بيوريتاني "بلا عقيدة سوى نوع من وحدة الوجود الأخلاقية. أما الرومانسية اللاهوتية عند "نيومان" فقد كانت بغير جدال علناً لأساتذة الكنيسة.

في ربيع عام ١٨٤٤ أتم جون كيرد دراساته في الآداب، واجتاز اختبارات "المشيخية الكنيسة" في جلاسجو، وبدأ يبحث عن وظيفة مناسبة، ولم ينتظر طويلاً، إذ سرعان ما رسّم قسيساً في كنيسة صغيرة في ١٨ سبتمبر عام ١٨٤٥ في قرية نيوتن على نهر اير، وهي قرية صغيرة لا يزيد تعداد سكانها عن أربع آلاف نسمة ظلت تعيش على استخراج الفحم لمدة تزيد على ستين عاماً، لكنه كان قد بدأ ينضب عندما تسلّم فيلسوفنا منصبه الجديد، فبدأت تعيش على مشاركة جيرانها في التجارة، أما كنيستها فكانت كئيبة مقبضة فرقتها الخلافات تقع في زقاق ضيق، وكان رئيس كهنتها قد انسحب مع بعض أعوانه، وقد بدأ كيرد مهمته في جو مقبض ومحيط كريه، كما كان عدد

المصلين هزيلاً، وأن كانت مواهبه الخطابية سرعان ما جذبت عدداً كبيراً منهم، بل إن عدداً من المصلين، بدأ يتوافد على كنيسته من قرى مجاورة في أيام الآحاد، ومع ذلك فقد كانت تجربته مريرة في هذه القرية، غير أن إقامته فيها لم تكن طويلة، ففي سبتمبر ١٨٤٦ توفي كاهن كنيسة "ليدي يسنر" في أدنبره لكن التعيين في هذا المنصب كان في يد مجلس المدينة الذي تلكأ قليلاً ثم عرض هذه الوظيفة على "كيرد" الذي قبلها بسرور، فتم تنصيبه في ٦ مايو عام ١٨٤٧، ولم يأسف قط على رحيله من قرية "نيوتن" فقد عانى كثيراً مالياً وعملياً إلى جانب متاعبه الأخرى، فبعد أن عمل ستة أشهر عاد لأمه - التي كانت تعيش معه في ذلك الوقت - بثلاثين جنيهاً ألقاها أمامها على الطاولة وهو يقول: "تفضلي! ثلاثين جنيهاً هذا ما رأوا أنني أستحقه!"[1].

في كنيسة "ليدي بستر" بدأت وظيفته الحقيقية، فبعد أن تخلص من قيود الريف، وجد نفسه في جو نشط لواحدة من أعظم المدن ثقافة في أوروبا "فهنا حياة واسعة في مدينة كبيرة تتضاءل فيها الخلافات الدينية، رغم وجودها وحدتها إلى أدنى درجة وما أن بدأت صوت الشاب الجهوري يرتفع من منصة الخطابة في الكنيسة حتى احتشد الناس بداخلها، وبدا هو نفسه كما لو كان قد غيّر جانبه الباطني واكتسب شخصية جديدة، فقد طرح روح الاكتئاب والمزاج السوداوي كما تطرح الأسمال البالية، فقد انبعثت فيه قوة روحية متوهجة، وإشعاعات أخلاقية، كالشرر الذي كان ينبعث من سندان أبيه، ومع ذلك فلم يفارقه الخجل والحياء طوال حياته، لكنه بدأ الآن لأول مرة وقد اكتشف صلاته الحميمة الحقيقية من أقرانه من البشر، ولقد بدا الآن كما لو كان قد أقلع عن النمو العقلي البطيء بكل آلامه، وقفز إلى مرحلة النضج الفكري، فقد كانت سيطرت على اللغة، وفصاحته وبيانه، مثار عجب وإعجاب المواطنين، فهو رغم حداثة سنه وقلة خبرته، بدأ لأول مرة

---

(1) Ibid., p.81.

يشع سحراً لا يقاوم، ولقد زاد هذا من طموحه، فشعر أن موهبته الخطابية، أو نجاحه في هذه الكنيسة، لا يكفي فهو يتطلع إلى محيط أوسع، وعالم فكري أكبر، وقد واتته الفرصة عندما عرض عليه أن يعمل في الكنيسة المشيخية في مدينة "ايرول" فقبلها على الفور، وتمّ تنصيبه في ٤ أكتوبر عام ١٨٤٩ (١).

ولعل من أهم مزايا المنصب الجديد أنه أتاح لـ"جون كيرد" ساعات للقراءة والدراسة المنظمة داخل منزله الهادىء، ولقد كان من أهم الأسباب التي جعلته يبتعد عن "ليدي يستر" شعوره بنقص ثقافته العقلية، فعكف على علاج هذا النقص ليزداد قوة، وقد ظل هذا العبء ثقيلاً على نفسه حتى وصل "ايرول" يقول شقيقه إدوارد كيرد: "لقد بدأ مكتئباً لشعوره بنفس ثقافته الخاصة، ورغبته الجامحة في توسيع معرفته بالحياة وبالفلسفة" فلم يكن يقلقه نقص معرفته بالكتب فقط، بل أيضاً نقص خبراته في الحياة. ومن هذه الزاوية فقد نالت موعظته عن "الدين في الحياة العامة" إهتماماً خاصاً، ومن الواضح أنها كانت محاولة أراد بها تبديد وهم ظل يزعجه هو "إنعدام الجانب العملي تماماً في مواعظي" على حد تعبيره، فقد كان يخشى أن يحكي عليه الناس "الذين يعرفون الحياة" بأن عظاته هي "مجرد أحلام لكاتب للمقالات"(٢).

كان العالم الثقافي يتغير نتيجة لحروب نابليون، أما اسكتلنده، فقد كانت معزولة تماماً عن فكرة القارة الأوروبية وحياتها - وهو وضع كان لا بد أن يكون له رد فعل في مجرى التاريخ، فأصبحت مثل هذه العزلة عند معظم المثقفين وضعاً لا يطاق، لكن عندما تحرك البندول كان من الطبيعي أن يكون في إتجاه ألمانيا، ومن الآن بدأ المثقفون، سواء من الفلاسفة أو رجال

(1) Charkles L. Warr: Principal Caird, p.10.
(2) Ibid., p.152.

الأدب، وبدأ الفكر الإنجليزي يستمد منها إلهاماً جديداً، ولقد توطدت هذه العلاقات الثقافية أكثر بالعداء لفرنسا والريبة من توجهاتها. وهكذا ما أن بدأ النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى بدأ طوفانه في الكتب المترجمة لرواد الفكر الألماني وكانت المثالية الألمانية قد بدأت تصب حياة جديدة في الفكر الإنجليزي، وبدأ الشعراء الإنجليز يتأثرون بهذا الوافد الجديد، وكان من هؤلاء الأبطال "وردزورث" ثم "تنسون" و"وبرونتج" وأخيراً كارليل الذين هيأوا الجو الذهني في إنجلترا إبان العصر الفيكتوري لتلقي نظرة مثالية جديدة عن العالم(١).

قرأ كيرد بنهم إبان سنوات إقامته في "ايرول"، وترك "كارليل" أعظم أثر في نفسه، بثقافته العريضة المتأثرة بفلاسفة الألمان. ونتيجة لذلك راح "كيرد" يدرس اللغة الألمانية وآدابها، إذ كان يعتقد أن السيطرة على هذه اللغة أمر جوهري لفهم أعمال هؤلاء الفلاسفة على نحو كامل، وقل مثل ذلك في أعمال اللاهوتيين الألمان. فبعد أن قضى بعض الوقت يقرأ الترجمات، فقد أصبح الآن قادراً على تحصيل المعرفة منهم في لغتهم الأصلية، وقد ركّز إهتمامه في البداية بشكل واضح على أفكار اللاهوتيين ولفت إنتباهه بصفة خاصة "هلبير ماخر" من بين هؤلاء اللاهوتيين، وها هنا بدأ كيرد يشعر بعدم الرضا عن منصبه اللاهوتي، لم يتزعزع إيمانه قيد أنملة، ولم تساوره لحظة شك، لكنه شعر برغبة عارمة في الوصول إلى أساس عقلي للإيمان، فالعقائد القائمة على شروح الكتاب المقدس طبقاً لأقوال الكنيسة لم تعد تقدم أساساً مقنعاً، فتحول عمله الآن إلى البحث عن المعتقدات الغامضة التي تقول بها الكنيسة ليوضح صعوباتها على ضوء ما يهديه إليه عقله، فهو الآن يقوم بدراسة منظمة للفلسفة ومشكلاتها باهتمام شديد الأمر الذي أثّر في مجرى حياته كلما تقدم، كما يقول شقيقه.

---

(١) قارن الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث لا سيما رابعاً وخامساً.

وفي نهاية إقامته في كنيسة "ايرول" جاء شقيقه إدوارد ليقيم معه إقامة طويلة في بيت القس الكنسي، وكان "إدوارد" يدرس يومها في جامعة جلاسجو على أمل أن يكون قساً، لكنه حوّل نظره بعد ذلك إلى جامعة "سانت أندروز" وإن كانت صحته المعتلة اضطرته إلى ترك المدينة للإقامة مع شقيقه في "ايرول"، حيث أسهم الهواء النقي مع الطبيب المحلي الماهر في تحسن حالته، فأقاما الشقيقان علاقة حميمة وجميلة ظلت ثرية طوال حياتهما المقبلة.

قضى "جون كيرد" في إيرول ثماني سنوات، كان يلح عليه أثناءها هاجس بأنه ينبغي عليه الآن أن يعود إلى محيط أوسع، "فأيرول" رغم ما فيها من جاذبية، لا يمكن أن تكون مقره الدائم، وعندما واتته الفرصة لم يتردد فقرب نهاية عام ١٨٥٦ - عرض عليه العمل في كنيسة "وست بارك" في جلاسجو فقبل على الفور، وعلى الرغم من أنه عرض عليه في الوقت نفسه العمل في كنيسة "القديس جون" في أدنبره، لكنه قبل العرض الأول لأن "جلاسجو" من جوانب كثيرة كانت هي المكان الذي في ذهني كما يقول. فها هنا جمهور عريض ومساعد له. وفي الأحد الأخير من عام ١٨٥٧ ألقى أولى عظاته "في كنيسة بارك" وسط جمهور غفير". يقول واحد من هؤلاء الحضور، ولم يكن قد سمعه قط: "عندما استمعتُ إلى عظات كيرد لأول مرة كانت أشبه بفيضان من الوحي، لقد سبق أن استمعت إلى مناقشات عقائدية كئيبة لم تترك في نفسي أي أثر، لكني استمعت الآن إلى صوت بدا أنه ينادي روحي الميتة ليبعث فيها الحياة، وخبرت ما لم أسمعه من قبل على الإطلاق. موعظة تنفذ إلى شغاف قلبي كالسهم، وتأتي بي وجهاً لوجه أمام مُخلص يكتسي بثياب الحب رداء الفزع والقلق"(١).

(1) Quoted by: Ch. L. Warr: Principal Carid, p.163 - 164.

لقد كان كيرد - حتى ذلك الوقت - مقتنعاً أن رسالته الرئيسية في الحياة أن يكون واعظاً، وكان يضايقه أن تطرأ عليه فكرة تقليل الوقت الذي كان يخصصه لإعداد مواعظه وخطبه على منصة الكنيسة، ورغم كل متاعبه فقد قضى خمس سنوات رائعة في كنيسة بارك التي كان الناس يحتشدون فيها يوم الأحد بمجرد أن تفتح أبوابها، وكان الجمهور ينتظر في الفناء خارج الكنيسة. وطوبى لمن يجد لنفسه مقعداً داخل القاعة! وكلما سمع الناس أنه يعظ في مكان ما حدث الشيء نفسه، فقد كانوا يسيرون أميالاً طويلة لكي يستمعوا إلى عظاته، فقد كانت شهرته فريدة لا نظير لها.

بعد سنة من وصوله إلى "جلاسجو" نشر كتاباً يحتوي على عظاته التي ألقاها في كنيسة بارك، وهي عظات تمتلأ بالسمات الأولى: التشديد القوي على المعنى الأخلاقي والاجتماعي للديانة المسيحية، والتصميم المثابر على تحطيم الحواجز بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، ودمج الدين مع الحياة العامة، لكن يتضح أيضاً، وربما أكثر من ذي قبل، التوهج الإنجيلي، والإلتجاء المباشر إلى ضمير الفرد، وصيحته الحارة في الناس ليوحدوا أنفسهم مع المسيح الحي، والأصل الذي لا حدَّ له في إمكانات الطبيعة البشرية، ومحاولة إنزال المعتقدات من عالم السحاب والغموض، وصياغتها في لغة سهلة يستطيع كل فرد أن يتقبلها، لقد كان يوجه عظاته إلى الرجال والنساء الذي يجدون صعوبة في الحياة البشرية في عالم الصعوبة، يقول شقيقه في هذا الكتاب يكافح جون كيرد على الدوام ليصل إلى تحقيق متميز للقيمة الأخلاقية الحقيقة كل فكرة من أفكار الديانة المسيحية..". لقد كان عذاب البشر يؤثر فيه بعنف، كما كان البؤس والفقر يمسان شغاف قلبه، ويمكن أن نقول إن سراً من أسرار نجاحه كواعظ، وإقبال الناس عليه هو تعاطفه الذي لا حدَّ له مع الإنسانية، مع أحزانها وآمالها وشكوكها مع ضحكاتها ودموعها، لقد كان قلبه يسير بحب كبير مع جميع البشر.

في عام ١٨٦٢ توفي أستاذه القديم "الكسندر هيل" أستاذ اللاهوت في جامعة جلاسجو، وبتحريض من أصدقائه تقدم كيرد ليشغل كرسي اللاهوت خلفاً له، وكان تردده بسبب تواضعه واعتقاده أن هناك عدداً كبيراً من الأستاذة أكفأ منه لشغل المنصب. ومع ذلك، فقد صوّت مجلس الجامعة بالإجماع لصالح تعيينه في هذه الوظيفة، وتلقى النبأ بمشاعر متضاربة فقد تقدم للوظيفة بعد تردد طويل وصراع نفسي كبير، وهو الآن قد حصل عليها دون أن يعرف أسعيد هو أم حزين، راض أم غاضب؟ وهكذا وجد نفسه في سن الثانية والأربعين ينتقل من نشاط الكاهن إلى صومعة الأكاديمي وحول إقامته إلى كليته القديمة.

منذ اليوم الأول الذي تقلد فيه "جون كيرد" منصبه الجديد حتى بدأ بشجاعة يرتاد طرقاً جديدة، فقد طرح المناهج التقليدية للكالفينية المعاصرة، وكرّس نفسه للبحث اللاهوتي من جانبه الفلسفي كمعارض للجانب الدجماطيقي، وكان منهجه نقدياً يعرض فيه بلا تحيز جانبي المشكلة التي يدرسها، وإذا فاته شيء دعا طلابه للتفكير فيه بأنفسهم، متحرراً تماماً من الخوف من العقل، لقد كان كيرد يقول لطلابه أنه لا يعتقد أن مهمته الأكاديمية أن يزودهم بنظام ديني معصوم من الخطأ. كما حاول أسلافه (مشيراً في هذا السياق، باحترام جم إلى محاضرات أستاذه دكتور هيل)، بل أن يقدم لهم المبادىء التي يقوم عليها الشرح السليم، والتأويل الصحيح للديانة المسيحية. ففي أي معتقد يؤمن به الناس كان كيرد يحصل المشكلات أو الصعوبات التي تكتنف هذا القبول، ثم يقدم للطلاب قائمة بالحجج التي تقف إلى جانب المعتقد، مظهراً قوة بارعة وسيطرة غامرة على الموضوع الذي يتحدث فيه. وعلينا أن نتذكر أن هذا المنهج، الذي أصبح شائعاً الآن، كان يمثل ثورة كاملة عندما بدأ كيرد في ممارسته في كلية اللاهوت، وإذا كان يبدو في بعض الأحيان يصعب متابعته، فمن الخير لنا ان نتذكر عبارة "كوليردج":

"الجداول الضحلة تبدو صافية لأنها ضحلة". لقد كان كيرد أميناً في شرحه مخلصاً في أفكاره لا يتورع عن الإعلان عن فشله أو عجزه إذا ما شعر بذلك. يقول واحد من طلابه الذين استمعوا إلى محاضراته: "كان قد ألقى علينا سلسلة طويلة من المحاضرات عن "التثليث" حملنا فيها إلى مناطق ذات أجواء مختلفة ونادرة، وكان يصعب علينا أن نتتبعه في قتاله، وفي نهاية هذه السلسلة بعد أن أنهى آخر محاضراته أغلق المخطوطة ثم قال: "أيها السادة، لقد فرغنا من محاضراتنا "الثالوث المقدس" وهنا أصبح صوته حزيناً: إنني ينبغي أن ابحث في الفلسفة الهيجلية عن حل للسر الأعلى للتثليث، إنني أشعر أنني مضطر للاعتراف أنني فشلت في إقناع ذهني، إن الفلسفة الهيجلية تبدو لي، مع أقصى جهودي لفهمها، قد أغرت إما تجاه وحدة الوجود، أو تجاه الثنائية، مما أصابني بالإحباط، ثم أضاف أنه يأمل أن لا ينظر الطلاب إلى جهوده على أنها عابثة أو ضاعت أدراج الرياح.

تلك هي طريقة الرجل المخلص للفكر، البحاثة، الذي يحمل عبء الشعور بالمسؤولية تجاه الحقيقة، لقد كان على استعداد أن يجمع أفكاره، بذهن مفتوح، من كل مدرسة من مدارس الفكر، من المدارس الفلسفية والعملية، بقدر ما يجمعها من مدارس اللاهوت، ومن اللاأدرية، ومن المصادر اليونانية والمسيحية.. الأفكار التي تساعد في إلقاء الضوء على الجوانب الغامضة في المذهب المسيحي. ومنذ أن كان يعيش في مدينة "ايرول" كان مقتنعاً بأن الإيمان غير المعقول، وغير المفسر، غير مقنع، فقد كان هدفه من البداية حتى النهاية، كما يقول أحد الباحثين - أن يقيم اللاهوت على أساس عقلي، وأن يصل بتفكير طلابه في المسائل الكبرى إلى مستوى تفكيرهم في المسائل الأخرى، وبذلك يقيم اللاهوت على أساس علمي وفلسفي، وأن يناغم، إن لم يوحد، بين الديانة الطبيعية وديانة الوحي.

في عام ١٨٧٣ توفي "المدير باركلي" - مدير الجامعة - وألقى كيرد في

حفل تأبينه خطاباً هو تحفة أدبية، ومنذ وفاته بدأ البحث عمن يخلفه، واتجهت الأنظار إلى فيلسوفنا، وفي ١٧ مارس ١٨٧٣ قرر مجلس الجامعة تعيين أستاذ اللاهوت "جون كيرد" مديراً لجامعة جلاسجو. وهو منصب بقي فيه ربع قرن، تمّ في خلالها تغيير لائحة الجامعة من الألف إلى الياء: وأنشئت كلية للعلوم وتوسعت كلية القانون، وأدخلت إصلاحات كثيرة على كلية الطب، كما جمع أموالاً من أغنياء جلاسجو لينشىء للجامعة مبان جديدة وظهرت فكرة تمثيل الطلاب في المجالس المختلفة، فأنشتء إتحاد الطلاب، وظهرت جمعيات طلابية كثيرة، كما استحدثت "ستة كراسي" للأستاذية جديدة، وشغل عشرون كرسياً كانت شاغرة، كما استحدثت بعض المنح الدراسية.

لكن "كيرد" بعد أن عُيّن مديراً للجامعة لم ينتقل إلى مقر إقامته الرسمي، بل ظل في منزل أستاذ اللاهوت القديم، وكثيراً ما كان يلتقي بزواره في المكتبة، أما أصدقاءه المقربين، فكان يقابلهم في حجرة ضيقة بمنزله حاشدة بالكتب والمذكرات، ودخان "التوباكو" والواقع أن كيرد لم يكن له سوى نفر قليل من الأصدقاء ولهذا فلم يكن زوار "قدس الأقداس" كثيرون وكان على رأس هؤلاء بالطبع شقيقه الأصغر إدوارد الذي كان يعتمد عليه كثيراً، الذي كان رحيله إلى جامعة أكسفورد عام ١٨٩٣ سبباً في شعوره بالفراغ والوحدة كما لو كان في بلد غريب بلا زاد ولا مأوى، لقد كانا يعيشان حياة جميلة يفكران معاً، ويتنزهان معاً في الريف، ويتحركان في مناقشات عميقة حول الأمور الأزلية.

غير أن كيرد، رغم نجاحه وشعبيته، ظل كما هو شخصاً متواضعاً لطيفاً لا يشعر قط بعظمته، ولم يكن قرب أحد منه يجعله يغير رايه أو يثنيه عن عزمه، كما أن الغضب أو الحنق لم يكن يجعله يغير صوته أو يعدل من قلبه، ويقول أحد الكتاب إنه كان يتحدث مع الطالب الشاب ومع اللاهوتي العجوز ببساطة تامة، وكل من حاول أن ينال حظوة عند مدير جامعة جلاسجو،

فسوف يخيب أمله، ويفشل مسعاه مقدماً.

بدأ المرض يهاجمه في فبراير ١٨٩٨ فاضطر إلى التقاعد وهو حزين النفس، وفي شهر يوليو شعر بتحسن فقام برحلة لزيارة مسقط رأسه "جرينوك" لكنه عانى وطأة المرض بعد أسبوع من وصوله وتوفي مدير جامعة جلاسجو في ٣٠ من شهر يوليو عام ١٨٩٨، ودفن في مقبرة "جرينوك".

ثانياً: مؤلفاته

الواقع أن مؤلفات جون كيرد كانت قليلة جداً إذا ما قيست بمكانته الفكرية العالية فهو عند ترقيته إلى منصب مدير جامعة جلاسجو عام ١٨٧٣ لم يكن قد أصدر سوى كتاب يحتوي على اثني عشرة موعظة، ولم يصدر بعد ذلك شيئاً حتى وصل إلى الستين من عمره عام ١٨٨٠، فأصدر أول كتبه الهامة وهو: "مدخل إلى فلسفة الدين" وهو يحتوي على سلسلة محاضرات، مع بعض التعديل والتوسع، ألقاها في أدنبره في العام الجامعي ١٨٧٨ - ١٨٧٩، والكتاب يعطينا فكرة كافية عما كان يقوم بتدريسه لطلاب اللاهوت، لأنه يقوم أساساً على المبادىء التي أقام عليها محاضراته.

ومضت ثماني سنوات قضاها في إلقاء العظات الكنسية والمحاضرات الجامعية لم يصدر خلالها شيئاً، إلى أن أصدر عام ١٨٨٨ كتاباً صغيراً عن "اسبينوزا"، وكان الكتاب مساهمة منه في سلسلة بلاكوود للكلاسيكيات الفلسفية، وقد ترجم إلى الالمانية بعد ذلك بعد ١٨٩٣، أما مؤلفاته الأخرى، فقد نُشرت بعد وفاته، ففي عام ١٨٩٠ اختاره مجلس جامعة جلاسجو لإلقاء "محاضرات جيفورد" خلفاً "لماكس لوالم" فألقى اثنتي عشرة محاضرة في العام الجامعي ١٨٩٠ - ١٨٩١، ولكن محاضراته لسوء الطالع تعطلت وانقطعت لأسباب مختلفة، ولم تستأنف إلا عام ١٨٩٦، ففي هذه السنة لم يحاضر سوى ثماني مرات فقد هاجمته أعراض الشلل، ولم يتمكن من إلقاء المحاضرات بعد ذلك أبداً، وقد جُمعت هذه المحاضرات وصدرت بعد ذلك في كتاب بعنوان "الفكرة الأساسية للديانة المسيحية" وهو دفاع عن المعتقدات المسيحية عن طريق الالتجاء إلى العقل، ونشرت لكيرد أيضاً "خُطب جامعية عام ١٨٩٨، ثم "عظات جامعية" في العام نفسه، وعلى الرغم من قلة مؤلفاته فقد كان أسلوبه ساحراً، وقوة عرضه للأفكار بارعة، حتى أن القارىء اتفق معه أو إختلف، لا يستطيع الشك في معنى ما يقول، ويقول أحد الباحثين أنه لمن

الصعب عرض الأفكار الفلسفية العميقة الغامضة على نحو أوضح أو أشد أثراً مما فعله جون كيرد. ومن هنا، فقد كانت مؤلفاته - بصفة عامة - تحفة أدبية، حتى بغض النظر عن جدارتها الفلسفية، ولا شك أن مؤلفاته تشغل مكانة عالية جداً.

ثالثاً: فلسفته

كان "كانط" أول فيلسوف يجذب "جون كيرد" في حقل الدراسات الفلسفية، لكنه سرعان ما تحول منه إلى هيجل الذي يلقي بظلال كثيفة على كل ما كتب جون كيرد، حتى قيل إنك لن تجد الجانب الديني للهجيلية الجديدة معروضاً بطريقة أوضح أو أكثر جاذبية، مما تجده في الصفحات التي كتبها هذا اللاهوتي اللامع. يقول "توماس هل جرين" عن كتابه "مدخل إلى فلسفة الدين" إن هيجل قد استوعبه تماماً، فهو يمثل تمثيلاً عميقاً فكر اللاهوتي الاسكتلندي اللامع المتأثر بعمق بفلسفة هيجل الدينية، وإن كان في الوقت ذاته عملاً أصيلاً، وهو وإن لم يكن على أعلى درجة من الإبداع الذي لا يظهر سوى مرة واحدة كل قرن، فإنه رغم ذلك يحتوي على تأويل مستقل، لمذهب فلسفي يبعد كثيراً عن طرقنا المألوفة في التفكير، ويجعل مؤلفات هيجل ولغته ومصطلحاته الفنية المستعصية التي تشكل عقبة أمام الدارس - واضحة وسهلة يعرضها أستاذ متمكّن، فالطالب الذي يريد أن يعرف ما قاله هيجل عن الدين فلن يضيع وقته سدى إذا ما اتخذ من "جون كيرد" مرشداً وموجهاً ومفسراً.

١ - اعتراضات... وردود:

لقد حاول "جون كيرد" وهو يتابع هيجل عن قرب، أن يبيّن أن الدين عقلي أساساً، وأنه ليس مجرد إيمان أعمى، لكننا سوف نجد هنا مشكلة هي أن اية محاولة لجعل الدين عقلياً وواضحاً ومفهوماً سوف تصطدم منذ البداية باعتراض هام هو أن الدين يختص بما يجاوز الطبيعة ويعلو عليها، إذ إن موضوعه الخاص هو المطلق واللامشروط وذلك يختلف عن موضوعات الطبيعة وظواهرها النسبية والمحدودة، وهكذا نجد أنفسنا عاجزين عن البحث العلمي أو العقلي أو الفلسفي في موضوعات الدين، كما يقال أيضاً

إن مجال الدين يمثل الخلفية المجهولة لظواهر الطبيعة التي لا يمكن لنا معرفتها، ومن هنا فإن أي جهد يبذله الفكر البشري لحل ألغازها وأسرارها محكوم عليه بالفشل مقدماً، كما أنه في النهاية سيكون عقيماً مجدباً لا معنى له، فيما يعتقد الفيلسوف اللاأدري. ولا ينكر " كيرد " أن موضوع الدين يختلف عن الموضوعات التي تدرسها العلوم المألوفة، ويتطلب دراسة منهجية مختلفة من مناهج العلم المعروفة، غير أن ذلك لا يعنيه الفيلسوف اللاأدري: فمضمون فلسفته هو أن المعرفة معناها الفصل والتمييز، والتحديد، ومن ثم فالموضوعات المتناهية هي وحدها التي لا يمكن أن تعرف. أما معرفة اللامتنهي، والمطلق، وغير المشروط فهي تعني إخضاعه لشروط المعرفة ذاتها، وهو أمر مستحيل، فالمعرفة البشرية كلها نسبية، وهكذا يستحيل علينا أن نعرف الله أو المطلق.

ويتساءل كيرد : لو صحت هذه الحجة، فكيف يمكن إذن أن نتأكد من وجود الله أو المطلق؟ إن إنكار أن لدينا وعياً بالمطلق هو عمل مستحيل، ذلك لأن قولنا أننا نعرف الظواهر المتناهية لن يكون له معنى إلا إذا تضمن الإشارة إلى اللامتناهي. فلو كنا لا نعرف سوى الأشياء المتناهية، لاستحال علينا أن نصفها بأنها متناهية، لأن معرفة الحد (أو المتناهي) يعني تجاوزه " فلو فكرنا تفكيراً متسقاً، لما إستطعنا أن ننكر كل وعي بالمطلق، وحتى ولو كان هذا الإنكار لتأكيد أن المعرفة البشرية محدودة ومتناهية. فلا بد لنا أن نقرر الوعي بالمطلق حتى نبرّر أن المعرفة البشرية محدودة ". إن النتيجة الوحيدة المشروعة التي تنتج من المقدمات اللاأدرية، ليست كما يزعم هربرت سبنسر أن لدينا وعياً متعيناً بالمطلق. وإنما هي أنه لا يوجد شيء اسمه المطلق، إذ حتى الوعي الغامض بالمطلق هو نفسه معرفة من نوع ما، وإذا كان لدينا هذا الحد الأدنى من المعرفة، فإن نظرية النسبية التي تستند إليها اللاأدرية ستكون كلها بغير أساس. والحق أن المطلق على نحو ما يتصوره الفيلسوف اللاأدري هو تجريد زائف، فهو يفترض منذ البداية أنه بعيد تماماً عن أية علاقة بالفكر، ثم يتخيل

بعد ذلك أنه تطرأ تحولات في طبيعته عندما يدخل في علاقة بالفكر. غير أن الحقيقة الواقعية التي تجاوز الفكر ولا ترتبط به ليست سوى مجرد أوهام وخيالات: فما هو واقعي هو في النهاية روحي أيضاً، أعني أنه يوجد من أجل الفكر وهو تجسيد له. إذ لا يمكن الفصل بين الفكر والوجود، بين الذات والموضوع - بأكثر مما يمكن الفصل بين القطب الشمالي والقطب الجنوبي، أو بين الوجه المحدب، والوجه المقعر للمرآة. إننا إذا ما نظرنا الى المطلق نظرة سليمة، فلن يكون موجوداً لا يمكن معرفته، لا علاقة له بالفكر، بل سيكون هو الروح كما تعبر عن نفسها في نسق الأشياء، أو هو نسق الأشياء على نحو ما يتمركز في الروح. إن الأشياء المتناهية بما أنها ترتبط الواحدة منها بالأخرى، فإنها تفترض مقدما الروح المطلق، ومضمون الروح المطلق هو نسق الأشياء، أو نسق الأشياء المرتبطة، فلا معنى للمطلق والنسبي، والمتناهي واللامتنهي الواحد منها بمعزل عن الآخر. ما الذي يبقى بعدما نفصل الوجود عن المعرفة، والفكر عن الواقع، ليس شيئاً لا يمكن معرفته، وإنما عدم تام". صحيح أن هناك عدداً من الموضوعات لا حصر له، يجاوز معرفة أي عقل جزئي، أوالعقول الجزئية مجتمعة. لكن القول أن الأشياء توجد مستقلة عن ذهني، لا يعني أنها توجد مستقلة عن الذهن أياً كان، أو عن الذهن بصفة عامة. فلا شيء تكون له صفة الواقع الحقيقي بالنسبة لنا، ما لم يكن قابلاً للدخول في الفكر، أو يكون هو نفسه واقعاً يمكن التفكير فيه، غير أن الفكر الموجود في الطبيعة، وفي الإنسان، وفي جميع الأشياء، وفي جميع الموجودات ليس فكراً نخلقه نحن، وإنما هو فكر نجده في جميع الأشياء والموجودات، وهو ليس نسقاً من العلاقات يمكن لذهننا أن يصنعه أو لا يصنعه، لكنا نتعرف عليه ونميزه ونكتشفه - فهو عقلانية مستقلة عنا، لكن يستجيب لها عقلنا[1].

---

(١) جون كيرد، "المدخل إلى فلسفة الدين"، طبعة جديدة ص٢٢ (نقلاً عن الهيجلية الجديدة)..

لكن قد يقال إنه على الرغم من أن معرفة الله ليست مستحيلة بالنسبة لنا، فإن المعرفة بحكم طبيعتها مباشرة وسريعة ومن ثم فهي ليست محصلة للتفكير الفلسفي. فنحن نعرف الله عن طريق الحدس، ولا ينشأ ضمان وجوده من أية عملية إستدلالية، بل من تجربة ترتفع فوق الزمان والمكان، وتنقلنا إلى إتصال حي بالله. ورد "كيرد" على هذا الإعتراض هو أنه ليس من الضروري أن ننكر الطابع الحدسي للمعرفة الدينية حتى ندافع عن دعوى الفلسفة بأنها وحدها التي يمكن أن تعطينا أعظم فكرة مقنعة عن الله. فمن الضروري أن نتذكر أن ما يبدو مباشراً وسريعاً لا يكون كذلك بإستمرار، بل ربما يكون نتيجة عمليات إستدلالية غير شعورية ثم نسيت. وإلى هذا الحد فإنها كثيراً ما تكون مجموعة من الأوهام والأحكام المبتسرة الموروثة. وليست وظيفة الفكر إلغاء المعرفة المباشرة بل فحصها فحصاً نقدياً وإبراز معقوليتها الكامنة. إن الفلسفة لا تسعى لخلق الإيمان الديني عند الناس، أكثر مما يسعى علم الجمال إلى جعلهم شعراء، ولا أكثر مما يسعى المنطق لجعل الناس قادرين على الإستبدال. فلا أحد يفكر في أن تحل المعرفة العملية محل المعرفة الحدسية. لكن على الرغم من أننا نبدأ بالحدس فليس ثمة مبرر يمنعنا من التقدم إلى معرفة تقوم على الفكر المتروي. فلا يوجد تناقض لا يمكن رفعه - من أي نوع - بين الإيمان والتأمل الفلسفي. " فالإيمان ليس سوى العقل ضمناً أو بالقوة، وهو يعمل على نحو حدسي أو غير واع. ومن ثم بغير فكر مترو، أو نقد للعمليات التي يقوم بها. غير أن الإيمان يتحدث ولابد له أن يتحدث، بلغة عالم واحد، عالم الحس والبصر، عن أشياء تختص بالعالم الأخر، العالم الأزلي غير المرئي"[١]. إن هدف التفكير الفلسفي: "ترجمة اللغة غير المقنعة بالضرورة التي يتصور فيها الفكر المألوف الحقيقة الروحية - إلى لغة مناسبة تلائم التعبير عن الواقع المثالي على نحو خالص" وعلى الفلسفة لكي تنجز

(١) جون كيرد، "الفكرة الأساسية في الديانة المسيحية"، المجلد الأول،ص٥٥.

هذه المهمة، أن تحل مضمون التجربة المباشرة الحية إلى عناصر يمكن التمييز بينها ويرجع إلى هذه العملية التحليلية الكثير من برودها وضيق أفقها الظاهري، إذ يبدو أنها لا تتعامل إلا مع تجريدات عقيمة فحسب. غير أن العقل ينبغي أن لا يختلط مع العملية التحليلية التي يقوم بها الفهم وحده، فالتحليل الذي يقوم به الفهم هو خطوة ضرورية في ذلك التقدم الذي نحل فيه محل الوحدات الفجة للملاحظة الشائعة للواقع وحدات من الفكر أكثر عمقاً - كما تحل هوية المبدأ محل الإختلافات الصورة، والعلاقة والنظام والتطور العضوي، محل الإضطرابات الظاهرة والحدوث والعرضية التي لا هدف لها "[١].

وهناك إعتراض آخر ضد التأويل الفلسفي للدين هو أن حقائق الدين انها تنكشف للناس بطريقة تجاوز الطبيعة، وأنها تفوق العقل أن لم تكن ضده. ولاشك أن فكرة الدين تتضمن الوحي أو الإنكشاف. فهي ليست نتاجاً لأية عملية إستدلالية يقوم بها الذهن المتناهي وإنما تنشأ من إتصال الله بالإنسان. لكن ولابد أن تكون الحقائق التي تنكشف لنا، قابلة لأن تفهم وتفسر بواسطة العقل البشري. فليست هناك الكثير من الأمور الغامضة غير المفهومة التي تفرض على أذهاننا بطريقة تعسفية، وإنما لا بد للمبادئ الإخلاقية والدينية التي تناسب الروح أن تستوحذ عليها بنشاطها الفكري، ولا يمكن توصيلها إليها، ببساطة على أنها واقع محصن. إن الفكرة الحقة من الوحي المستمد من الله هي في الوقت ذاته الفكرة التي ترفع الإنسان وتعمل على نبله، وأعني بها فكرة الوحي التي لا تخاطب الإذن أو الفهم المنطقي وحده، بل طبيعة الإنسان الروحية كلها وهي لا تجبرنا، آليا، على قبول الحقيقة، وإنما تمكننا من معرفتها، التي لا تقول لنا قط كيف يجعلنا الله نؤمن، بل ترفعنا إلى مستوى التعاطف العقلي الواعي مع عقل الله وإرادته.

---

(١) المرجع ذاته.

إن طبيعة الإنسان نفسه بإعتباره موجوداً متناهياً، وإن كان واعياً بذاته، هي تلك الطبيعة التي تلزمه أن يدخل في علاقة واعية مع الله وأن يتجاوز تناهيه، وهي العلاقة التي يعتمد عليها الدين، وهكذا يمكن له أن يرتفع إلى معرفة الله، ولا بد له أن يفعل ذلك. ونحن لا نعني بذلك أن كل موجود بشري لا بد أن يكون متديناً بالضرورة، بل هناك مبدأ موجود بالقوة في الوعي الذاتي يعني التواصل، وهو عندما يصبح صريحاً أو بالقوة فإنه يعني التواصل مع الأزلي وغير المرئي. ولا يمكن للإنسان أن يعي ذاته أو يعي الموجودات الأخرى إلا على أساس وحدته مع اللامتناهي.

غير أن التحدي المباشر للبرهنة على عقلانية الدين وضرورته يقوم بها المذهب المادي فإذا كان كل شيء من حولنا مادة، وإذا كان الكون كله، بما في ذلك الذهن البشري، يمكن تفسيره بواسطة مبادئ ميكانيكية آلية خالصة. وإذا كان المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء [1]. فليس ثمة إمكانية في هذه الحالة أيا كان نوعها، لتفسير العالم تفسيراً روحياً. ويعتقد " كيرد" أن أولئك الذين أرادوا أن يقوموا بتنفيذ ودحض المذهب المادي، قد أضعفوا موقعهم بطريقة لم تكن ضرورية، بأن قدموا للفيلسوف المادي تسليماً واذعانا لم يكن يستحقها. فقد كانوا على إستعداد كامل للتسليم بوجود المادة مستقلة عن الذهن. ولكن لو صح وكان هناك شيء اسمه مادة لا ترتبط بالذهن، فإن محاولة تفسير كل شيء بناء عليها لا بد أن يكون، لا أضعافاً بل تقوية، للمذهب المادي. ذلك لأن محاولة الفيلسوف المادي رد كل ما هو موجود إلى المادة. تجعله ينجح في تجنب الصعوبات الملازمة للمذهب الثنائي بتقديمه تفسيراً للعالم هو قمة في البساطة. فالدفاع عن الدين هو الذي فرض على

---

(١) العبارة أساساً لأحد أعلام المذهب المادي، وهو الفيلسوف والطبيب الفرنسي كابانيس (بيير جان جورج)، (١٧٥٧ - ١٨٠٨)، صديق السياسي الفرنسي "ميرابو" وطبيبه.

نفسه عبء البرهنة على وجود خالق خارجي للعالم. وليس ثمة رابطة تربط بين العالم وبين إله يجاوزه، يمكن أن تبرهن على وجوده. فالله الذي يتصور أنه آخر للعالم يحده هذا العالم ومن ثم لا يمكن أن يكون وجوداً لا متناهياً، والعالم المنفصل من الله يفقد ما يجعله عالماً أعني مبدأه في الوحدة.

نسيج المادية كلها يقوم على أساس وهمي هو نتيجة للتجريد الزائف. فالمذهب أبعد من أن يكون نتاجاً للمادة، بل العكس أن أي تصور للمادة لا يكون ممكناً إلا إذا استخدمنا مقولات الفكر. وبمجرد أن نبدأ التفكير في المادة فإننا نكون مضطربين لإستخدام أفكار مثل الوحدة والكثرة والشمول، والجوهر، والسبب، والنتيجة، والتحديد المتبادل.... الخ وهذه كلها صور للفكر فهي الإطار الذي توضع فيه صورة الإدراك الحسي. جرد ما يسمى بالمادة من علاقتها بالفكر، ولن يبقى لديك شيء، في هذه الحالة القوة التي تجمع معاً موضوعات التجربة، وتدخلها في إرتباط بعضها ببعض هي قوة الفكر، والمبدأ المكون للعالم الموضوعي، الذي بدونه لا يكون هناك شيء واقعي، هو وحدة الوعي الذاتي. والإنسان غير المفكر يفترض أن الموضوعات الخارجية التي يعرفها إنما هي ببساطة تنعكس في مرآة الذهن، إلا أن التفكير الفلسفي يجلب إلى الضوء الحقيقة التي تقول إننا نفترض مقدماً في كل ما نعرف، النشاط التركيبي والتنظيمي للذهن.

إن محاولة فصل المادة عن الذهن محاولة وهمية أشبه بفصل إحدى جانبي الشيء عن الجانب الآخر. أما الاعتراض القائل بأن الأشياء كما نعرفها ليست تلك الأشياء التي ترتبط بالذهن. فإن جوانب "كيرد" هو أن الإرتباط بالفكر هو مكون أساسي في تكوين الأشياء. وأن عملية التميز ذاتها بين الأشياء على نحو ما توجد والأشياء على نحو ما نعرفها هي عمل من أعمال الفكر. ومن ثم فإن محاولة المادية البرهنة على أن العقل قد انبثق من المادة محكوم عليها بالفشل، "فقبل أن تستطيع الوصول إلى الفكر على أنه نتيجة للمادة، عليك

أولا أن تحذفه من معطيات المشكلة التي تبدأ منها. ولن تستطيع أن تستمر بعد ذلك طويلاً، وإلا لكنت كمن يحاول أن يقف على كتفيه أو من يغذ السير ليسبق ظله".

عيب خطير آخر في المذهب المادي: هو محاولته جعل السببية الآلية هي المبدأ الأعلى الذي يفسر الأشياء جميعاً، فذلك يعني طمس التمييزات بين الموضوعات ذات الدرجات المختلفة، كما يعني أن يهبط الأعلى ليصل إلى مستوى الأدنى، لكن تطبيق السببية الآلية لا يمكن أن يكون عاماً وشاملاً، فعندما ننتقل من العالم غير العضوي إلى العالم العنصري، ومما ليس لديه وعي أو شعور إلى الموجود ذي الحياة والشعور، فإننا نحتاج إلى مقولات جديدة وعليا لتفسير هذا الميدان الجديد. وعلى حد تعبير كانط لمن يكون هناك "نيوتن" آخر، قادر على تفسير ورقة واحدة من أوراق العشب بواسطة مبادئ آلية أو ميكانيكية محض. فليس الكاهن الحي مجرد تجميع لأجزاء ترتبط بعضها ببعض بطريقة خارجية بل هو "كل"، تعتمد في الأجزاء، على هذا الكل، في وجودها ومعناها أو هي تستمد منه وجودها ومعناها. وفيه نجد أن الأجزاء تفترض مقدما هذا الكل، تماماً على نحو ما يفترضها الكل. فأعضاء الموجود العضوي هي ما عليه بفضل الوظائف الخاصة التي تقوم بها في تعزيز تحقيق الغاية التي يستهدفها الكل. ولو فحصنا الحياة عن كثب لوجدنا أنها تتضمن الخصائص الآتية: فهي وحدة نسقية من عناصر متداخلة ومترابطة. يستمد كل منها معناه بفضل مكانته ووظيفته داخل النسق الشامل. والشمول هنا يعني أكثر من مجرد التجميع للأجزاء، فإختلافات الأجزاء ترد إلى نظام، وتوضع في علاقة بعضها مع بعض، طبقاً لخطة عامة وغرض شامل. فأجزاء الحجر، على سبيل المثال، في كل آلي، هي محايدة بعضها لبعض على نحو مطلق. فيمكن أن تزيل جزءاً منه دون أن يحدث أدنى تغيير في بقية الأجزاء. أما الأجزاء في الكل العضوي فلا يكون لها معنى إذا ما عزلت عن

إرتباطها بالكل. على نحو ما تكون المشاهد في الدراما إذا عزلت عن سياقها. وفضلاً عن ذلك، فإن الموجود العضوي هو غاية في ذاته، إنه وحدة تطور نفسها، وتدعم ذاتها، وهي من هذه الزاوية تختلف عن الأداة الميكانيكية أو عن عمل من أعمال الفن. إننا نجد في أشياء مثل المنزل والساعة. نفس المهارة في ترتيب عناصر غير متشابهة لتحقيق غاية مشتركة كما هي الحال في الجسم الحي، إلا أن الغاية غريبة عنهما، وهي مفروضة عليهما من الخارج. في حين أن الغاية في الجسم الحي ليست خارجية بالنسبة للوسيلة بل هي غايتها الباطنية المحايثة لها. أنها وحدة تتجلى في أعضائها، ومن هنا فإن الأعضاء لا يعتمد بعضها على بعضها فحسب بل ينتج بعضها بعضاً. أنها الكل المتمايز ذاتياً والمتكامل ذاتياً.

لقد ذهب الباحثون المتخصصون في العلوم إلى أنه لا شيء في الموضوعات العضوية لا يمكن أن ينحل إلى مواد غير عضوية، فليس ثمة شيء إسمه القوة الحية في العناصر الكيميائية والفيزيائية. وأنه عند مرحلة معينة من تطور العالم لا بد أن تنبثق الحياة من عناصر لا حياة فيها. وليس من الضروري أن نفحص هذه النظريات حتى نرى اننا إذا ما إنتقلنا من العالم اللاعضوي إلى العالم العضوي. فإننا نحتاج إلى تصورات جديدة وعليا حتى نستطيع فهم طبيعة المادة. فقد تكمن في المادة صور الحياة الأرضية كلها. وقد لا تحوي الظواهر الحية شيئاً يجاوز القوى الكيمائية والفيزيائية - ومع ذلك كله فلا يمكن أن ننكر أننا ما أن نصل إلى الحياة، أياً ما كانت الشروط التي تحدد التطور، فإن الواقعة التي نجدها أمامنا تحتاج إلى مقولة أعلى لتفسيرها. ففي الحياة قوة جديدة. وتكتسب جميع القوى الجديدة معنى ومغزى جديدين. فنحن لم يعد لدينا كما كانت الحال في العالم اللاعضوي، وحدة خارجية بالنسبة لوحدة أخرى، بل أصبح لدينا وحدة عليا تخرج من ذاتها إلى الإختلاف ثم تعود إلى ذاتها. فقد تنشأ ظواهر التنظيم العضوي من الظواهر اللاعضوية، لكن

يستحيل فهمها دون فكرة السببية الذاتية.

على الرغم من أن الكائن العضوي هو وحدة سابقة على أجزائها، وتكشف عن نفسها في هذه الأجزاء. فإننا ندركه، رغم ذلك، على أنه مجرد كومة من الأجزاء يحدد بعضها بعضاً، بطريقة خارجية، ولا تتفق فكرته أو تكون في إنسجام من واقعه كموضوع من موضوعات الطبيعة. ومن ثم ففي محاولة توضيحه وتفسيره، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من إستخدام آلية ميكانيكية، حتى لو أننا أدركنا أن أمثال هذه المبادئ تجعل طبيعته الجوهرية واضحة لنا. غير أن ذلك لا يبيّن سوى أننا لا نستطيع في النهاية أن نركن إلى مقولة الحياة - بل لا بد من مواصلة السير لنتجاوزها إلى المقولة النهائية: مقولة الوعي الذاتي التي هي وحدها وحدة لذاتها معبر عنها في إختلافاتها الخاصة، أعني الموضوعات التي توجد معاً في المكان، ويحدد بعضها بعضاً بالتبادل، في الوعي الذاتي " لدينا نتيجة تعدد الإختلاف جديدة وأعلى، على نحو مطلق يمكن أن تنسحب تماماً من تخارجها المكاني".

غير أن هذا برهان المذهب المادي لا يكفي لتبرير الإتجاه الديني للذهن. ولهذا الغرض فمن الضروري أن نبين أن هناك في طبيعة الروح المتناهي نفسها شيء يحثها ويرفعها نحو الإتحاد بالله. إن تناهي الموضوعات المادية يكمن في إستبعاد بعضها بعضاً، وطرد بعضها لبعض. أما الموجود المتناهي الواعي لذاته فهو يعي تناهيه، ومن ثم يتجاوز التمييز بين ذاته وبين ما يحد هذه الذات. فيجعل مما يتجاوزه وسيلة تطويره. إن من أخص خصائص الموجود العاقل الروحي أنه لا ينغلق، ولا يمكن أن ينغلق على فرديته الخاصة، وأنه يشارك في حياة العالم الخارجي، في حياة الطبيعة وجميع الموجودات الروحية الأخرى، حتى أن مشاركته المتنامية في حياتها هي التي تشكل مقياس حياته الخاصة وقيمتها.

وهذا يعني أن الوعي الذاتي يتضمن إمكانية اللامتناهي. فمن الممكن بالنسبة للموجود المتناهي أن يشمل في وعيه العالم المحيط الذي يحده، وبذلك يرتفع فوق تناهيه خلال واحديته مع المبدأ الروحي اللامتناهي الذي يعبر عنه النسق الشامل للأشياء. ولكي يحقق بالفعل اللامتناهي الذي يكونه بالقوة فإنه يصبح المثل الأعلى للإنسان، فنمو المعرفة يعني "أن يكتشف الروح ثروته الكامنة فيه "والتقدم الأخلاقي يعني" الفرار من ضيق الحياة الفردية وفقرها الى إمكان حياة أخرى تكون أوسع من حياتنا، وتكون مع ذلك حياتنا الخاصة أيضاً " وهي الحياة التي تتحد مع الأسرة، والمجتمع، والأمة، وفي النهاية، مع الإنسانية. إنه بسبب أننا نشارك في العقل الكلي، أصبح من الممكن لنا أن نكون على وعي بأنفسنا كموجودات متناهية، وأن نكون على وعي بالعلاقات التي تربطنا بالموجودات الأخرى وبالأشياء. وباختصار، عندما نبحث عن المغزى الواقعي للطبيعة العقلية والروحية، وعن مغزى حياة الانسان سوف نجد أنها تتضمن في النهاية الوعي بالله وبعلاقتنا الجوهرية به.

٢- الأدلة على وجود الله:

(أ) الدليل الكسمولوجي:

أن مغزى ما يسمى بالأدلة على وجود الله هو أن نبين أنه من المستحيل للذهن البشري أن يركن إلى المتناهي، وأنه بحركته الضرورية الخاصة ينقاد إلى الإرتفاع إلى معرفة الله. فالأدلة على وجود الله إذا ما نظر إليها على أنها براهين صورية: البرهان الكسمولوجي، البرهان إلغائي، البرهان الأنطولوجي، أصبحت عرضة لجميع الإعتراضات التي أثارها كانط وغيره ضدها، غير أن الطريقة الصحيحة لتصورها هي أن ننظر إليها على انها تعبيرات عن مراحل متعاقبة يرتفع الذهن من خلالها عن الوعي الدنيوي للعالم إلى الوعي والنظرة

الفلسفية له. فمن المستحيل على الذهن البشري أن يقنع بالعالم المتناهي العابر، حتى أن أقل البشر تفكيراً لا يفشل في أن يميز بوضوح، أن قليلاً أو كثيراً، إن العالم الحسي مزعزع غير مستقر ومتغير، ولا يمكن أن يكون له وجود إلا بالعلاقة مع وجود ضروري. والإحساس بإنعدام واقعية العالم وعبثيته، هي أخص خصائص كل دين. فنحن نضطر عن طريق ما هو موجود، وما هو غير موجود معاً، إلى السعي والبحث عن مبدأ أعلى للتفسير. ويمثل الدليل الكسمولوجي إنتقال الذهن من العالم المتناهي إلى خلفيته اللامتناهية. ومن المستحيل الدفاع عنه لو ذهبنا إلى أن معناه هو أن الوجود الضروري موجود بسبب أن الوجود الحادث موجود. فإفتراض وجود ضروري لا متناه لا يبرره أنه يفسر وجود العالم المتناهي، أن الوجود القابع في الماوراء، والذي يجده العالم المتناهي، لا يمكن من ثم أن يكون لا متناهياً. إن المغزى الواقعي للبرهان هو أنه يظهر حركة الذهن التي يرتفع بواسطتها فوق العالم الحسي الزائر العابر.

لكن لو أننا سلبنا أو ألغينا العالم المتناهي فحسب - ورددناه إلى وجود لا متناه في الماوراء، فإننا بذلك لن نحرز أي تقدم، لأن اللامتناهي الذي يلغي المتناهي ولا يفسره هو مجرد جريد أجوف ولا يمكن أن نركن إليه تماماً كما أننا لا نستطيع أن نتنفس في فراغ كامل. النتيجة الوحيدة لرد الأشياء المتناهية إليه (إلى اللامتناهي) بإعتباره خليفتها هو أنه تمت البرهنة على عجزنا عن تفسير الأشياء وتقديم معنى جديد لها. ومن ثم نضطر إلى أن نستعيد خطواتنا عائدين إليها. ولهذا السبب فإننا نجد في تاريخ الفكر البشري مذهب وحدة الوجود أو شمول الألوهية الذي ابتلع كل شيء متناه كبديل لمذهب التعدد (تعدد الآلهة) أو حتى يعيش معه أن اللامتناهي الحقيقي لا يكفي أن يلغي المتناهي فحسب، بل إن يحييه وأن يضفي عليه معنى جديداً.

(ب) الدليل الغائي:

أما الدليل الغائي فهو يعالج النقص في البرهان الكسمولوجي الذي أشرنا إليه الآن تواً. فهو يسعى للبرهنة على وجود الله، وجود اله يكون هو مبدأ الإيجابي المحدد للعالم. فالله عند هذا الدليل هو خالق العالم، وسبب النظام والإنسجام الذي يزخر به العالم. ومن حيث إن الدليل يجاوز الدليل الكسمولوجي ويكمله فهو مشروع وسليم، غير أن نقطة الضعف فيه هو أنه لا يتغلب على ثنائية الصورة والمادة التي تتناقص مع روحه الداخلية. وتعتمد القوة الدليل على التحول إلى علاقة بين الله وعالم الأفكار المشتقة من مهارة وبراعة العمل البشري. فكما أن الفنان (أو الصانع الماهر) يفرض غايته على المواد التي تكون عنيدة ومتعبة أن قليلاً أو كثيراً، ويقوم بتجميع هذه المواد بشيء يخترعه أو يبتكره بطريقة أصلية، فكذلك نحن نتصور الله على أنه قام بتحويل كتلة هائلة من مواد العماء إلى كون منظم هو الذي نراه الآن. لكننا بهذه الطريقة تحت تصرفه. غير أن مهندس العالم ليس هو الاله الذي يمثل روح العالم وحياته، فهو ليس مجرد مخترع بارع. لو قلنا – حتى نتفادى هذه المشكلة – إن الله هو خالق المادة أولاً، ثم بعد ذلك، كفكرة تالية، يدخل النظام عليه؟. وفضلاً عن ذلك، فليس من الممكن البرهنة بواسطة الإستدلال الإستقرائي على وجود " موجود " خير تماماً وكامل تماماً عن طريق السير من الوسائل إلى الغايات نحو ما نجد في الطبيعة. ما أسهل في هذه الحالة من اعداد قائمة هائلة بشرور الحياة. ولو أننا اقتنعنا، على أسس نظرية، بأن الكون عقلي تماماً، فقد نذهب أن ظاهرة اللاعقلاني يرجع إلى نقص معرفتنا به. ولابد أن يكون من الممكن أن نجعله يتفق مع عقلانية ككل. لكن لو أننا بدأنا من الوقائع الجزئية للتجربة، لوجدنا أنها غامضة وملتبسة الدلالة على نحو متزايد، وأنه ليس من الممكن أن نقيم عليها نتيجة وجود الله وصفاته.

وتزول جميع نقاط الضعف في الدليل الغائي لو تصورنا أن نظام الكون ليس مفروضاً عليه من اله يعلو على العالم الخارجي، وانما هو التجلي الذاتي لاله محايث فيه فالله ليس مجرد صانع Demiurgus وإنما هو الروح اللامتناهي وقد تجلى في العالم. وتلك هي الفكرة التي يعبر عنها الدليل الأنطولوجي، وهكذا نجد أن هذا الدليل يتجاوز، ويشمل بداخله، حقيقة الدليل الغائي. تماماً كما يشمل الدليل الغائي حقيقة الدليل الكسمولوجي وبعبارة اخرى فإن الدليل الأنطولوجي يعبر على نحو مقنع عن الحقيقة، أما المراحل المختلفة لتقدم الروح نحوه فيعبر عنها الدليلان الآخران. والدليل الأنطولوجي على نحو ما وضعه القديس انسلم ثم ديكارت هو، كما بين لنا كانط، لا يمكن الدفاع عنه على الإطلاق. فإذا ما بدأنا بفكرة الله ثم برهنا عندئذ على وجوده بتحليل فكرته فحسب، فإن ذلك، بالقطع، خلف محال Absurd. غير أن هناك في الدليل الأنطولوجي أكثر مما توحي به صورته المألوفة رغم تعرضها النسبي، فكل وجود من أجل الفكر، والفكر هو لا شيء ولا معنى له أو مجرد تجريد فارغ ما لم يظهر في الوجود، ولا يكون لجميع الموضوعات الجزئية وجود الا كأعضاء في نسق واحد يشمل الأشياء جميعاً التي ينكشف فيها المبدأ الروحي المطلق. إن وحدة الأشياء جميعاً بعضها مع بعض، ووحدتها مع الذهن أو الروح التي تعرفها، هو الشرط السابق لوجود أي موضوع متناه. وكما أن العضو من أعضاء الجسم لا تكون له حقيقة واقعة الا كعامل مكون من الكائن الحي الذي يتجلى فيه مبدأ حيوي واحد، فإن كل موضوع حسي لا يكون له وجود الا كعنصر عضوي في الكون الذي يتجلى فيه الروح المطلق. إن فكرة الله ليست مجرد فكرة فارغة في رؤوسنا، وإنما هي الإقتراض السابق لوجود العالم. انها المركز الذي لا تكون دائرة الوجود بدونه ممكنة. إن وحدة الروح الالهي تجد التعبير عن نفسها في تعددية العالم وكثرته في الزمان والمكان، ولهذه التعددية في الزمان والمكان مركزها في وحدة

الروح الالهي. فالله والعالم لم يعد من الممكن فصل الواحد منهما عن الآخر، اللهم الا بمقدار ما يمكن فصل مركز الدائرة عن محيطها. والتعارض بين فكرة الله ووجود العالم يفترض مقدما الهوية النهائية للمطلق التي لم يتم فيها توفيق التعارض. إن الدليل الأنطولوجي إذا ما فهم فهماً سلبياً، فإنه يعني ببساطة أن كل الوجود الموضوعي يفترض مقدما عقلاً كلياً يوجد فيه ومن أجله. فالوجود من أجل الفكر ومضمون الفكر إنما يوجد في الوجود.

٣- الأساس الذي يقوم عليه الدين:

ويكمن أساس الدين في قدرة الفكر على الإرتفاع فوق تحديدات التناهي، والدخول في علاقة حميمة مع المطلق. وفي استطاعة الذات أن تميز نفسها عن العالم الموضوعي، لأنها قادرة على تجاوز التمييز، وعلى أن تربط نفسها بالروح الكلي الذي تكون الذات والموضوعات تعبيرات متعارضة عنه. لكن على الرغم من أن الطبيعة العقلية للإنسان هي الأساس الذي يقوم عليه الدين، فإنه لا ينتج من ذلك أن الدين مسألة عقلية خالصة، ولا علاقة له بالشعور أو الإرادة فالذات وحدة غير منقسمة يشكل فيها الفكر، والشعور، والإرادة عناصر عضوية. وأن كان للفكر الأولوية على الشعور والإرادة، لأنه المبدأ المركز الذي يسري في جميع أنشطتنا الروحية ويضفي عليها خصائص وسماته.

لقد قيل أن الدين أمر يتعلق بالشعور تماماً. فالمتدينون لا يعود تدينهم إلى حدة الذهن، ولا إلى قدراتهم العقلية، وانما هم كذلك بسبب حبهم الله. فقد يكون الإنسان باحثاً عظيماً، أو ناقداً نافذاً، مع ذلك ينقصه ذلك الإيمان البسيط الذي يعدو الدين مستحيلاً بدونه. ومن ناحية أخرى يمكن لإنسان بطئ النمو العقلي أن تكون لديه تقوى صادقة وبصيرة روحية حقيقية. فالمعرفة تقسم أكثر من أن توحد، فهي تفصل العارف عن موضوع المعرفة

الذي يقف أمامه لكن التعارض يختفي في الحب. ويعترف " كيرد " أن هناك عنصراً من الحقيقة في هذه النظرية، فالمعرفة بدون الشعور لا يمكن أن تكون الجذور التي ينشأ عنها الدين، ولا يكمن الخطأ هنا في عدم إدراك أهمية الشعور بالنسبة للدين، بل في إستبعاد عنصري المعرفة والإرادة. إن قيمة الشعور تعتمد على قيمة الشيء الذي يدور حوله. فإذا إستبعدنا موضوعات الشعور كلها، بغض النظر عن مدى كثافتها، لكانت المشاعر كلها على مستوى واحد. ففي جمال الشعور يتساوى تماماً نشوة الرجل الحسي، مع خشوع القديس، فلكل منهما ما يبرره كالآخر تماماً ". فمن المستحيل أن نقول أنه كلما كان الإنفعال أقوى، كانت قيمة الموضوع الذي إستدعاه عظيمة. فأعف المشاعر هي تلك التي ترتبط بطبيعتنا الحيوانية، وأكثر المشاعر رقة هي تلك التي تنبع من العقل. وفضلاً عن ذلك، فإن علينا أن نتذكر أن شدة المشاعر تعتمد على شخصية الفرد ومزاجه. فأصحاب الطبيعة اللينة والأنسجة المرنة الطرية، يستحيون لأية إنفعالات تتعلق بالمشاعر، فهم يكتئبون، ويتجذبون أو ينفرون، وينغمسون في نشوة الخرافة، في الوقت الذي تبقى فيه الطبائع الأعمق والأبرد بلا تأثرة وهكذا كلما كان الشيء قابلاً للتغير والعرضية والحدوثة فإنه كذلك لا يصلح - في الجانب الإنساني - أن يكون موضوعاً لا متناهياً للدين.

والواقع أن الدين لا بد أن يرتبط إرتباطاً مباشر بالشعور، غير أن عنصره الأساسي هو المعرفة. فلا بد أن يتأسس على الحقيقة الموضوعية. غير أن ذلك لا يعني أن صورة المعرفة التي يتضمنها الدين: " هي المعرفة النظرية أو العلمية، أو الحقيقة المدركة في ضروريتها المطلقة وفي ترابطها وتماسكها كنسق عضوي أو عملية عضوية ". فهنالك نوع أقل تنقيحاً من المعرفة الممكنة للبشر جميعاً. فالحقيقة يمكن إدراكها في صورة تمثيلية أو تشبيهية، في صورة وقائع وصور ترمز إلى أفكار روحية، أن التصورات المجازية يجد فيها

الفكر الشعبي تعبيرات كافية لأغراض الحياة العملية. ويستخدمها الذهن كأدوات له لكن نادراً ما يقع تحت عبوديتها. وتعبر المعتقدات المألوفة للدين عن حقائقه في صورة حسية، وبالتالي لا يمكن تفسيرها تفسيراً حرفياً. ومع ذلك فهي تنقل إلينا معرفة حقيقية.

غير أن للفكر التشبيهي نتائج خطيرة لأنه يفشل في فهم الوقائع الروحية فهما مقنعاً وصحيحاً. لأن الصور الحسية والتخيلات التي يستخدمها تعوقه وتقوده إلى الضلال والخطأ. والفكرة قابلة لأن تكون تابعة لصورتها المادية. ونحن نقع في خطر تقديم تصورات لعالم الروح لا يكون لها معنى إلا إذا طبقت على موضوعات الزمان والمكان، وبإختصار فإن الإستعارات والتشبيهات يمكن أن تحل محل الأفكار وعندما يصل الفكر الشائع غير الفلسفي إلى أفكار مستمدة من العالم الخارجي فإنه، يفشل تماماً في فهم طبيعة الوحدة التي تنتمي إلى أشياء روحية. إن الأجزاء التي يتألف منها الشيء المادي توجد متجاوزة، وليس بين بعضها بعض أية علاقة جوهرية. أما الموضوعات الروحية فهي وحدات من العناصر لا يكون لعنصر منها مغزى ولا معنى إلا من خلال العناصر الأخرى. ولا يستطيع الفكر الشائع أن يتعامل مع هذه الوحدات. فهو لا ينجح في حل التناقض الظاهري للإختلافات التي تجد فيه الوحدة العضوية تعبيراً عن نفسها، ولا في إدراك طبيعة تلك الوحدة. ويفصل العنصر الجزئي داخل الكل، بطريقة تعسفية أما العناصر الأخرى كلها فهو أما أن تبحث في ردها إلى ذلك العنصر أو يستبعدها. فمثلاً الوحدة الروحية التي تجد تعبيراً في ثنائية الذات والموضوع، وثنائية المادة والصورة وفي تجاوز هذه الثنائية، لا وجود لها، ويطرح السؤال اللامعقول وهو: أيمكن رد الروح إلى المادة أو رد المادة إلى الروح؟ وقل مثل ذلك في المتناهي واللامتناهي فهما يوصفان في تعارض الواحد منهما للآخر ثم تظهر مشكلة: كيف يكون من الممكن للمتناهي أن يعرف اللامتناهي؟

وكيف يمكن للامتناهي أن يصل نفسه بالمتناهي؟ وكيف يمكن للمتناهي أن يتجنب أن يبتلعه اللامتناهي، وأن يكون اللامتناهي محدوداً بالمتناهي الذي هو شيء آخر غيره؟ أن منطق الفهم الذي تكون أسلحته الرئيسية هي مبادئ الهوية والتناقض هو أضعف من أن يحل مثل هذه المشكلات. لأن العمليات التحليلية التي يقوم بها لا تفعل شيئاً سوى مضاعفة التناقض وتقويته: "فهي بدلاً من أن تقدم أية وحدة حقيقية بين المختلفات في العالم الروحي، فإن الإستدلال المنطقي لا يصلح إلا في مضاعفتها والمبالغة فيها، أنه يمكن أن تقسم ويعرض في تفصيلات معزولة الأعضاء المختلفة للكل العضوي للحقيقة. لكن لا يستطيع أن ينتج الوحدة الحية اكثر مما يستطيع عالم التشريح للكائن الحي الذي نشرحه".

ولا شك أن العمل التحليلي للفهم يساعد على جعل أفكارنا واضحة، لكن إذا لم تتقدم حركة الفكر أبعد من ذلك. "فإنه لن يحرمنا فقط من الإشباع الذي يقدمه لنا الإيمان البسيط غير النقدي، بل أنه لن يمكننا أيضاً من بلوغ إشباع أكثر عمقاً يتطلع إليه العقل " ونحن لا نصل إلى أنواع المعرفة: " مالم نفهم عناصره، لا معزولة، وكحدود مستقلة أو أفكار قائمة بذاتها، ونقبل كلا منها بشهادته الخاصة. وانما كعناصر يرتبط بعضها ببعض وينبع بعضها من بعض، بحيث أنه ما أن يعطى العنصر منها حتى تتلوه بقية العناصر، فجسد المعرفة كله بتألف من نسق واحد". لما كانت مبادئ الهوية والتناقض والثالث المرفوع هي التي تقود الفهم وترشده. ولما كان يعجز عن فهم طبيعة الوحدة التي تحقّق ذاتها في إختلافاتها - فإنه يعارض بحدة، بين الله، والطبيعة والإنسان الواحد منها بالآخر- ويفشل في إدراك أنها ليست كيانات منفصلة، وإنما لحظات أو مراحل أو أوجه يمكن التمييز بينها، لكن عضوي واحد. فإذا تصورنا الله، والعالم، والذات المتناهي كثلاثة كيانات متميزة لها هوية ذاتية، فإنه سيعجز عن أن يجعلها تدخل في علاقة إنسجام

الواحد منها بالآخر. فإما أن ينظر إلى اللامتناهي على أنه الكل في الكل، وأن المتناهي منغمس فيه، أو ينظر على المتناهي على أنه يعارض اللامتناهي الذي يرد في هذه الحالة إلى مجرد موجود أسمى. ولقد تبنى مذهب "وحدة الوجود" البديل الأول فشدد على وحدة الله وعدم تناهيه حتى أنه ردّ العالم إلى لا شيء وألغى حرية الإنسان وحياته الأخلاقية "فهو يعطينا اللامتناهي الذي يطمس بدلاً أن يشمل المتناهي ويفسره"، بما أن مذهب وحدة الوجود يعلن وحدة العالم وروحانيته، فهو صحيح، لكن الخطأ يكمن في عجزه عن إدراك أن هذه الوحدة لا معنى لها بمعزل عن الاختلاف، فمن المستحيل أن نستغني عن المتناهي، وعن الكثرة، وعن إمكان التغير. إن تسمية اختلافات عالم الظواهر بأنها وهم، لا يعني سوى إضفاء اسم جديد عليها وليس تفسيرها، ومع ذلك فحتى الوهم نفسه هو واقعة من وقائع التجربة، ولهذا فلا بد من دراسته دراسة جادة.

اللامتناهي في مذهب وحدة الوجود عبارة عن هاوية أو هوة تختفي فيها الأشياء جميعاً، ولا شيء يعود منها، إنه عقيم مجدب لا حياة فيه، عاجز عن تفسير ثروة العالم العيني، فهو "ليس اللامتناهي ذو الحياة الأوسع والأكثر امتلاءً، وإنما هو لا متناه يضيع فيه كل فكر وكل حياة" ومذهب وحدة الوجود في جانبه الأخلاقي يجعل الشخصية والحرية والمسؤولية بغير معنى ويلغي التمييز بين الخير والشر الأخلاقيين.

والخطأ المضاد هو خطأ مذهب التاليه Theism وهو ينشأ عن رد فعل طبيعي ضد مبالغة الواحدية في مذهب وحدة الوجود، فمذهب التأليه يتصور الله كموضوع خارج العالم وهو يرتبط به بوصفه خالقه وحافظه، إنها ثنائية جوهرية، وتقوم فكرتها عن الله على المماثلات المستمدة من علاقة الفنان الإنسان بعمله الفني، لكن من المستحيل التفكير في الله على أنه يقع في مكان ما فيما وراء العالم يؤثر فيه من الخارج، لكن الله الذي هو آخر عن الكون،

لا يمكن أن يكون لا متناهياً بأي معنى، إذ لا بد بالضرورة أن يحدّه هذا الكون، كما أنه لا يمكن النظر إلى الأنواع المختلفة من الأشياء والموجودات في العالم على أنها مخلوقة من العدم. فلماذا يفكر الله، الذي كان في لحظة من اللحظات وحيداً قبل أن يخلق العالم - لماذا يفكر في خلق شيء على الإطلاق، ثم كيف يمكن أن يخرج المادية، أو الموجودات الحية على أنها مصنوعة من الخارج، "بل حتى الحجر له طابع متميز، إنه مركب من العلاقات. ووحدة من الاختلافات المتعددة التي لا يمكن أن يكون وجودها مشمولاً تحت فكرة القادر على كل شيء أو يتصور على أن هذا الطابع مُنح له بواسطة فاعل خارجي، إن العلاقات التي تشكل وجود الحجر تتضمن مع مزيد الاحترام، إلهاً يكون منذ اللحظة الأولى لوجوده كامن في هذا الحجر، ويشكل الماهية الداخلية لوجوده"[1]، وما هو أشد من ذلك سخفا وخُلفا الفكرة التي تقول إن الوجود الروحي الواعي بذاته خلقته قوة خارجية، وهكذا نجد أن كيرد يرفض فكرة الإله الخارج من العالم، أو الإله الذي خلق العالم وما زال يحكمه من خارجه، وإنما الله هو أعمق ماهية للعالم تلك الماهية التي تشتمل على جميع الأشياء المتناهية، وتتغلغل فيها بوصفها روحها الخاصة، فالإنسان هو كائن ومشارك ومشرك في حياة الله في آن واحد، ومن ثم فهو مواطن في عالمين: الروحي والطبيعي. ومن هنا كانت طبيعته تتسم بذلك القلق الذي تتصف به الطبيعة البشرية قد نجد له دواء مؤقتاً في الحياة الأخلاقية غير أن ذلك ليس دواءً نهائياً، وإنما الدين هو المجال الذي يختفي فيه نهائياً التعارض بين الطبيعي والروحي، بين الفعلي والمثالي، والذي لا يعود فيه المثل الأعلى اللامتناهي غاية لا تتحقق، وإنما يصبح شيئاً متحققاً بالفعل[2].

---

(١) جون كيرد، الفكرة الأساسية في الديانات المسيحية، المجلد الأول، ص١٢٠ - ١٢١ (نقلاً عن الهيجلية الجديدة)..

(٢) رودلف ميتس، "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، المجلد الأول، ص٣٦٣ - ٣٦٤.

يقول: "إنك في الفكر، وفي العقل الواعي الذاتي، وفي النشاط الأخلاقي تصل إلى نظام للأشياء تتلاشى فيه فكرة العلاقة الخارجية، وتتوقف القسمة الحادة بين الخالق والمخلوق، حتى أنه لا يعود من الممكن الدفاع عنها بعد الآن، فهي من ماهية الطبيعة الروحية نفسها التي لا يمكن أن تنشأ أو تتحدد من الخارج، إن المعرفة، والأخلاق، والخير ليست مواد مصنوعة أو ملفقة، وليست الخصائص الروحية أشياء يمكن أن تنهمر في النفس أو أن تودع فيها جاهزة الصنع"[1].

بعد أن بيّن كيرد عدم كفاية المعرفة الدينية في صورتها الشائعة غير العلمية، وبعد أن عرض لمغالطات مذهب وحدة الوجود، ومذهب التأليه، الناشئة من حيل الفهم لتنسيق المعرفة، فإنه يتقدّم الآن لكي يبيّن لنا أن فكرة الله الوحيدة التي تشبع العقل هي الفكرة النظرية عنه التي تنظر إليه بوصفه الروح المطلق الذي يتجلى في الطبيعة، فالله ليس هو الخالق الخارجي للعالم، وإنما هو الماهية الداخلية له، إنه المبدأ الذي يدعمه، ويشكله ويحافظ عليه، فهو لا يمكن أن يوجد بمعزل عنه، كما ان العالم لا يستطيع ان يوجد بمعزل عن الله، إن طبيعة الروح اللامتناهي نفسها، هي أن تتجلى في أشياء العالم المتناهي وموجوداته وهي بدونها ليس لها حقيقة واقعية. ولا ينقص ذلك من الفردية ولا يقلل منها بأية طريقة، ولا من استقلال الطبيعة والإنسان. بل على العكس، مثل هذا الاستقلال يعود إلى كونها تجليات لله. فالأشياء تكون واقعية لا بسبب أنها ينفصل بعضها عن بعض، بل بسبب أن بعضها يتضمن بعضاً، ولما كانت ترتبط بعضها ببعض بطريقة جوهرية، فإنها تشكل عناصر عضوية لعالم واحد، فهي في وقت واحد، تتمايز وتتكامل بعضها عن بعض، وبذلك تصبح كثرة في واحد، أو وهي واحد متكثر، وهذا يعني أن مبدأها

---

(١) جون كيرد، المرجع السابق، ص ١٢٢ - ١٢٣.

الأساسي النهائي هو الروح فهي وحدها التي يمكن أن تردها إلى الوحدة دون أن تطمس اختلافها، ومن ثم فوجود الطبيعة يفترض مقدماً رجوعها الضروري إلى الروح الكلي. وبالمثل، فإن مضمون الروح الكلي موجود في اختلافات العالم الموضوعي الكثيرة ولو أن الروح الكلي تمّ تجريده من هذا العالم لأصبح عدماً أو لا شيء، فالروح التي لا تنكشف في الأشياء، والأشياء التي لا تكون جذورها في الروح هما معاً تجريدات خاوية لا معنى لها، فليس الله والعالم كيانان مستقلان كل منهما مكتمل بذاته، وإنما هما اشبه بكفي القفاز المتعارضين لكل روحي واحد. "لو صحَّ، من ناحية أن الطبيعة والإنسان لا يمكن لهما، أن يكونا واضحين ومفهومين بدون فكرة الله. فهناك معنى يكون فيه صحيحاً أيضاً، من ناحية أخرى، أن الله بدون الطبيعة والإنسان لن يكون واضحاً ومفهوماً"[1]. فلو كانت الطبيعة موجودة، إذن لا بد أن يوجد الله كأساس وافتراض سابق لها، ولو كان الله موجوداً، إذن، فلا بد أن تكون الطبيعة موجودة كمضمون لروحه، الحقيقة الواقعية Reality، في تفسيرها النهائي، هي الروح المطلق على نحو ما يتجلى في الطبيعة وفي جميع الموجودات العاملة.

والإنسان الذي خُلق على صورة الله ليس مجرد وعي ذاتي فحسب، لكنه موجود يحدد نفسه بنفسه ايضاً، ولما كان يرتبط بالضرورة بالكلي وباللامتناهي من ناحية وبالطبيعة الذي يشكل جزءاً منها، من ناحية خرى، فإن غايته أن يكشف عن طبيعته. وأن يشكل نفسه بواسطة جهده الواعي في وجود يتطور تطوراً كاملاً وبوصفه في وقت واحد المتناهي واللامتناهي، الكلي والفردي، فإنه لم يعهد إلى الإنسان ليعيش حياة قانعة هادئة مطمئنة، "إن ما يجعل من الإنسان موجوداً روحياً يجعل منه أيضاً موجود قلقاً لا يهدأ،

(١) المرجع السابق، ص١٥٤.

فالعقل هو سر السخط الإلهي"، إن الإنسان منقسم على نفسه وهو يبلغ كماله ويحصل على حريته المثالية كنتيجة للصراع بين طبيعته الدنيا وطبيعته العليا، فالكمال الأخلاقي والروحي لا نبلغه كمنحة حرة، بل لا بد أن نكتسبه من خلال الصراع والسيطرة على الذات والتفوق عليها، والعنصران اللذان يدور بينهما الصراع، هما موجودان معاً داخل وحدة طبيعتنا الواعية بنفسها، ولو كان العقل والانفعال مجرد ضدين الواحد منهما يعارض الآخر، وإذا لم تكن ثمة وحدة تجاوز هذا التعارض، فلن يكون من الممكن أن يكون هناك صراع بينهما على الإطلاق. فالرغبات الحسية والدوافع الحسية هي رغباتي ودوافعي تماماً بقدر ما يكون العقل الذي يسعى للسيطرة عليها هو عقلي، ولما كانت الرغبات مسلحة بقوة مستمدة من العقل، كان النزاع بينهما يصبح ممكناً، فلم تعد الدوافع الطبيعية في الإنسان على ما هي عليه عند الحيوان، وإنما اصطبغت بصبغة عقلية، واكتسبت بهذه الطريقة طابع الكلية الزائفة، فالشر الأخلاقي لا يرتد ببساطة إلى وجود الطبيعة الحيوانية فينا، بل هو ينشأ عندما تمتص الميول الدنيا وجودنا كله، وعندما نسعى من خلال إشباعها إلى بلوغ الرضا الذي لا يستطيع ان يحققه لنا سوى تحقق الغايات الكلية للعقل وحدها. إن الابتعاد عن المثل الأعلى للكمال الذي منبعه كلية طبيعته والسماح لأنفسنا ان نظل سجناء داخل طبعتنا الحيوانية - هو ما هية الشر الأخلاقي: "إن الحياة التي تعاش من أجل المتناهي فحسب، أعني لبلوغ الغايات المتناهية، وإشباع الرغبات المتناهية، كان يمكن ان تكون بريئة غير ضارة لو أن طبيعة الإنسان كانت كلها متناهية، إن ما يجعل مثل هذه الحياة شريرة لا يمكن أن يرى إلا عندما ننظر إليها في ضوء قدراتها الداخلية، وما تحتويه من تناقض ذاتي، أو بلغة مبسطة أكثر لو أننا فكرنا في القدرات المهدرة، والأهداف التي يساء توجيهها، وحطام وبؤس الطبيعة التي خلقها الله وهي تبدد نفسها في إشباعات متناهية ضحلة"[١].

---

(١) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص ٢١.

٤ - فلسفة الأخلاق:

يوجد في الحياة الأخلاقية حل للتناقض بين كلية الإنسان وطبيعته الحيوانية الجزئية - لأن الأخلاق لا تعني إخماد الرغبات في زهد، فليس من الممكن استئصال دوافعنا واقتلاع رغباتنا، ولو كان ذلك ممكناً لما كان أمراً مرغوباً فيه، بأن حياة العقل الخالص التي تخلو من الانفعالات ليست سوى حلم صوفي يعجز عن أن يعاش بالفعل، في حين أنه في الوحدة العينية للطبيعة البشرية للعقل والانفعالات الطاغية فإنها (العقل والانفعالات) يرتبطان في علاقة عضوية دقيقة بعضها مع بعض وأي محاولة لإحداث إنفصال جبري بين عناصر الحياة التي لا يمكن الفصل بينهما لا بد أن تعني لا تحقيقاً، بل إنطفاء للحياة الأخلاقية". السعي إلى الكمال في الحياة بلا رغبة ولا إنفعال هو السعي نحو مثل أعلى في الحياة الأخلاقية بواسطة تدمير واستبعاد ذلك الذي يجعل الحياة الأخلاقية ممكنة". إن الحياة الأخلاقية تبنى على أساس الدوافع والرغبات الحيوانية، لكن ذلك لا يعني تلاشي الميول الطبيعية، بل تنظيمها وتحويلها إلى وسائل لتحقيق هذه الحياة. ولكن أن نقول إن العناصر الدنيا من طبيعتها تشكل المادة الخام للأخلاق، لكنها لا تترك كما هي، بل ترد إلى عناصر في نسق يتجسد فيه العقل، والحياة المنسجمة ذات الأنشطة المتوافقة التي تحددها غايات، وتدخل فيها المشاعر والدوافع، كعناصر ضرورية، ويكون العقل فيها هو المبدأ المرشد هي التي تشكل ماهية الأخلاق.

وعلى الرغم من أن مثل هذا التنظيم لحياة الفرد ليس ممكناً دون تنظيم أوسع يدخل فيه الأفراد كعناصر، فإنني بقدر إنكاري لذاتي الذرية الخاصة وتوحيدي لنفسي مع حياة تتجاوزني تكون أكثر شمولاً وأشد امتلاً، فإن النزعات المختلفة لطبيعتي تتوقف عن أن تكون عمياء وبلا قانون، وترتد إلى نسق منظم: مشاعر ورغبات وأنشطة الفرد وتوافقها، هي نتاج سيطرة والهام الكل الاجتماعي الذي ينتمي إليه. فالفرد موجود أخلاقي لأنه في الحقيقة أكثر

ما يبدو عليه لأول وهلة، وكما أن العضو في الجسم لا يكون فيه شيء وبمعزل عن وضعه ومركزه ووظيفته التي يقوم بها كجزء أساسي من الكائن الحي، فكذلك الفرد الذي ليس له مركز ولا واجبات في المجتمع والذي لا يحقق فيه نفسه بالقيام بعمل ما يكون ضرورياً للجماعة التي يعيش فيها هو تجريد أجوف غير حقيقي. "إن أعضاء الكائن الاجتماعي الحي الذي أعيش فيه: والمؤسسات، والتنظيمات المدنية والسياسية للجماعة التي أنتمي إليها، هي، بمعنى ما، خارجية ومستقلة عني، وهناك واجبات معينة والتزامات معينة تفرض سلطانها عليَّ، تشكل نظاماً أخلاقياً، أخلاقية خارجية وموضوعية، لا بد لي أن أخضع لها. لكنها من ناحية أخرى، ليست غريبة، وإنما هي بنظره أكثر دقة بنفسي، وهي ذاتي الخاصة وبعيداً عنها لايكون لي ذات حقة، وإنما يكون فقط ذات زائفة، كشذرة تعتبر نفسها هي الكل، عندما تجري الحياة الأخلاقية للمجتمع في أوصالي، فإن طبيعتي تصل إلى تطورها الكامل، وعندئذ فقط تتحقق واجباتي الاجتماعية على نحو كاف ومقنع، عندها تكف عن اتخاذ سمة القانوني الخارجي، وتنتقل إلى تلقائية الطبيعة الثانية عن طريق الحب وتكريس الذات"[1]، ونحن نصل إلى أعلى تطور للأخلاق الاجتماعي عندما يرتفع الفرد فوق مجتمعه الخاص، ويوحد نفسه مع الجنس البشري كله.

ونحن في الأخلاق لا نصل إلى حل ناقص للتناقض بين ما هو مثل أعلى وما هو متحقق بالفعل، بين لا تناهي الإنسان بالقوة وطبيعته المتناهية، بل إن الحياة الأخلاقية هي حياة ذات تقدم لا ينتهي أبداً، والهدف الذي نسعى إليه لا نبلغه بالفعل أبداً، فكلما تقدمنا نحوه تقهقر، وتراجع بعيداً عنا، وأعلى نتيجة للأخلاق ليست سوى اقتراب من المثل الأعلى اللامتناهي،

(١) جون كيرد، مدخل إلى فلسفة الدين، الطبعة الثانية، ص ١٦٤ – ١٦٥.

وليس ثمة مجتمع، ولا دولة يوحد الفرد نفسه معها يمكن أن تكون كاملة أبداً، أو هي تستوعب كل البشر، ليست كلاً لا متناهياً، بل فقط "صورة لتحققه الموضوعي" في نسق الأشياء الشامل شيئاً أكثر من شذرة بغير معنى: "هناك فيما وراء الحياة المشتركة للجنس البشري، حياة أوسع تكون الطبيعة والتاريخ، وجميع الموجودات المتناهية في الحاضر والمستقبل تجليات لها، إننا عندما نذهب بعيداً عن منطقة الأشياء الزمانية العابرة ونتحد مع الأزلي وما لا يرى، عندما ننتقل باختصار من منطقة الأخلاق إلى مجال الدين - في هذه الحالة وحدها نجد حلاً نهائياً للتناقض بين المثل الأعلى والواقع، فالدين: حول التطلعات إلى نتائج مثمرة، والترقب إلى تحقق فعلي، وبدلاً من أن يترك الإنسان يسعى سعياً لا نهاية له وراء مثل أعلى زائل، يجعله شريكاً فعلياً فيما هو إلهي، وفي الحياة اللامتناهية، أما من حيث الجانب البشري، فهو يرتفع بالروح لكي تتحد مع الله، أما من حيث الجانب الإلهي فهو اتصال ذاتي لله بالانسان، صحيح أن الحياة الدينية تتقدم تماماً مثلما تتقدم الحياة الأخلاقية، غير أن التقدم في الحياة الدينية يحدث من الداخل، في حين أنه في الحياة الأخلاقية يتجه نحو مجال اللامتناهي والقول بأن الإنسان يستسلم لموجود لا متناه، وإن الموجود اللامتناهي يكشف عن نفسه في الإنسان، هما شيء واحد يُنظر إليه من جانبين متعارضين، وينتهي كيرد إلى أن الروح في مجال الدين ترتفع فوق عالم الزمان، وفوق الأشياء العابرة الزائلة والأماني العابثة التي تتسم بها الأشياء المرئية الزمانية.

لا شك أن كان لجون كيرد نصيب كبير في تغلغل الهيجلية في الدوائر اللاهوتية باسكتلنده، فقد دعا إليها، من فوق منبر الكنيسة، وكانت له قدرة فذة في تحرير أفكار هيجل من الأغلال التي قيدها بها الفيلسوف الألماني، وإضفاء تعبيرات شعبية غير متخصصة عليها.

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية

١. د. إمام عبدالفتاح إمام، «الهيجلية»، الموسوعة الفلسفية العربية بإشراف معن زيادة، المجلد الثاني، القسم الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت، عام ١٩٨٨، و«الهيجلية الجديدة» في المجلد نفسه.

٢. ميتس (رودولف)، «الفلسفة الإنجليزية في مائة عام»، المجلد. الأول، ترجمة: د. فؤاد زكريا، ومراجعة: د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، عام ١٩٦٣.

٣. هيجل، «أصول فلسفة الحق»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

٤. هيجل، «تاريخ الفلسفة»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

٥. د. إمام عبدالفتاح إمام، «المنهج الجدلي عند هيجل»، دار التنوير - بيروت.

٦. د. إمام عبدالفتاح إمام، «سرن كيركجورد»، المجلد الأول، حياته وأعماله، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٣.

٧. ستيس (ولتر)، «الدين والعقل الحديث»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

٨. هيجل، «موسوعة العلوم الفلسفية، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

٩. د. زكي نجيب محمود، «ديفيد هيوم» - نوابغ الفكر الغربي رقم ٧- دار المعارف، مصر.

١٠. د. محمد غنيمي هلال، «الرومانتيكية»، مكتبة نهضة مصر، الفجالة.

١١. د. محمد مصطفى بدوي، «كوليردج»، دار المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي رقم ١٥، دار المعارف، القاهرة.
١٢. د. إمام عبدالفتاح إمام، «معجم ديانات وأساطير العالم»، ثلاثة مجلدات، مكتبة مدبولي، القاهرة، عام ١٩٩٦.
١٣. د. إمام عبدالفتاح إمام، «أفكار... ومواقف»، مكتبة مدبولي، القاهرة، عام ١٩٩٦.
١٤. د. إمام عبدالفتاح إمام، «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي»، الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، عام ١٩٩٧.

ثانياً: المراجع بالأجنبية

- RO Mackintosh: "Hegel and Hegelianism", Edinburgh, TO& TO Clark, 103.
- Caird (Edward): "Essay on Literature and Philosophy", 2Vols, James Maclehose and Sons, 1820.
- Jones (Sir Henry) AND Muirhead: "The Life and Philosophy of Edward Caird, Thoemes Bristol, 1921.
- Guido De Ruggiero: "Modem Philosophy" Eng. Trans. By A. Howard Hanny and R.G. Collingwocd, Gerrge Allen & Unwin, 1921.
- J. Towes: "Hegelianism", Cambridge University Press, 1980.
- Copleston (Fredrick): "History of Pohilosophy", Vol.8, Search Press.
- T.H. Green: "Lectures on the Principles of Political Obligation", Cambridge University Press, 1986 (Edited Cambridge by Paul Harris).

- H. Haldar ; "Neo-Hegelianism", Heath Cranton, London, 1972.
- J. Muirhead: "The Platonic Tradition in the Anglo-Saxon Philosophy", London Gerorge Allen & Unwin 1931.
- Heglel's lectures on The History of Philosophy, 3 Vols. Eng. Trans. By E.S. Haldae Routledge & kegan Paul.
- Heglel's Science of Logic, 2 Vols. Eng. Trans By W.H. Johnston, George Allen 1951.
- W. Wallace: "Lectures and Essays on natural Theology and Ethics", ed. By Edward Caird, Oxford at the Claredon Press, 1899.
- Soloman, Robert C.: "In the Spirit of Hegel", Oxford University Press, 1983.
- Lofthouse, W.F.: " F.H. Bradley", London, The Epworth Press.
- F.H. Bradley: "Ethical Studies", Oxford Paperbacks, 1962.
- Wolhein (Richard): "F.H. Bradley", Penguin Bocks, 1985.
- F.H. Bradley, "Ethical Studies", Oxford Paperbacks, 1962.
- A.E. Taylor: "F.H. Bradley" in the Dictionary of National Biography (1922-1930), ed. By J.R. Heaver Oxford University Press.
- B.A. Fullet: "History of Philosophy", N.Y. Henry Holthand Company, 1949.
- Sommervell (D.C.): "English Thought in the Nineteenth Century", David Mekay Company N.Y., 1969.

- The Fontana Dictionary of Modem Thought, ed. By Alan Bullock, 1977.
- Queane (Le A.L.): "Caryle", Oxford University Press, 1982.
- Cunningham (Walts): "The Idealistic Argument in Recent British and American Philosopgy", Published by Century Co. New York & London, 1933.
- I. Kant: "Prolegomena to The Future Metaphysics".
- James Mccosh: "The Philosophy", Macmillan.1875.
- Thomson (Arthur): "The Philosophy of J F.Ferrier".
- Haldane (Elizbeth S): "James Fredrick Ferrier", Thoemes, Bristol, 1991.
- Farber (Geoffry): "Jowett: A Portrait with Background".
- Hegel: "The log", Eng. Trans. By W. Wallace Oxford University Press.
- Stirling, Amelia: "James Hutchison Stirling: His Life and Work", Fishan Unwin, 1912.
- The Dialogues of Plato, Eng. Trans. By B. Jowett, Vol. 3, Oxford University Press.
- J.Hutchison Stirling: "The Secret Of Hegel", Theoremes, Bristol, 1990, 2 Vols.

قواميس ودوائر معارف:

- RO Mackintosh: "Hegel and Hegelianism", Edinburgh, TO& TO Clark, 103. Encyclopedia of Religion and Ethics.
- Dictionary of Ideas 5 Vols. ed. By. Helicon Publisher Oxford, 1991.

- Dictionary of National Biography, ed By J.R.H.Weaver, Oxford University Press.
- Encyclopedia of Philosophy, ed, By Edwards, 8 Vols.
- Geddes McGregor: Dictionary of Religion and Philosophy, J.M.Deut & Sons, London 1920.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. By Robert Augi, Cambridge, 1995.
- The Blackwell Encyclopedia of Political Thought, by David Miller, Oxford 1987.

مؤلفات الأستاذ الدكتور إمام عبدالفتاح إمام

أولاً: التأليف

- «المنهج الجدلي عند هيجل»، دار التنوير، بيروت عام ٢٠٠٩.
- «مدخل إلى الفلسفة»، طبعة أولى، دار الثقافة، القاهرة، عام ١٩٧٢، طبعة خامسة ١٩٨٢ طبعة سادسة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، عام ١٩٩٣، طبعة سابقة، دار قباء، القاهرة.
- «كيركجورد، رائد الوجودية»، المجلد الأول، (حياته وأعماله)، طبعة أولى، دار الثقافة، عام ١٩٨٢ - طبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٢، (العدد الثاني من سلسلة الفكر معاصر).
- «دراسات هيجلية»، طبعة أولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٩٣ (سلسلة المكتبة الهيجلية).
- «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية»، طبعة أولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عام ١٩٨٤ - طبعة ثانية، دار التنوير، عام ١٩٨٥، طبعة ثالثة، عام ١٩٩٣.
- «تطور الجدل بعد هيجل»، المجلد الأول» «جدل الفكر»، دار التنوير، عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية، عام ١٩٩٣ (العدد ٨ من سلسلة المكتبة الهيجلية).
- «تطور الجدل بعد هيجل»، المجلد الثاني: «جدل الطبيعة»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥ - طبعة ثانية، عام ١٩٩٣، (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية).
- «تطور الجدل بعد هيجل»، المجلد الثاني: «جدل الإنسان»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥ - طبعة ثانية، عام ٢٠٠٩، (العدد ٩ من سلسلة المكتبة الهيجلية).
- «دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل»، طبعة أولى، دار الثقافة، القاهرة - طبعة ثالثة، دار التنوير، بيروت، عام ٢٠٠٩.
- «كيركجورد رائد الوجودية»، المجلد الثاني، «فلسفته»، طبعة أولى، دار الثقافة، القاهرة، عام ١٩٨٦ - طبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٩٣.

- «أفلاطون والمرأة»، دار التنوير - بيروت، (سلسلة الفيلسوف والمرأة).
- «رحلة في فكر زكي نجيب محمود»، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.
- «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي»، سلسلة عالم المعرفة، عام ١٩٩٤ طبعة ثالثة، مكتبة مدبولي، عام ١٩٩٦.
- «معجم ديانات وأساطير العالم»، في أربع مجلدات، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- «مدخل إلى الميتافيزيقا»، دار قباء، عام ٢٠٠٣.
- «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية»، طبعة أولى، دار الثقافة، مصر، عام ١٩٨٦، دار التنوير ٢٠٠٣.
- «الأخلاق والسياسة»، طبعة أولى، أصدره المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «هيجل وعصره»، طبعة أولى، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٣.
- «الهيجلية الجديدة في إنجلترا»، الرواد، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٣، طبعة ثانية، دار التنوير، ٢٠١١.
- «الفلسفة»، سلسلة الشباب عدد رقم ١، قصور الثقافة، عام ٢٠٠٤.
- «الحب»، سلسلة الشباب عدد رقم ١٠، قصور الثقافة، عام ٢٠٠٤.

ثانياً: بحوث ودراسات

- «المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل»، دراسة بحوليات، كلية الآداب، جامعة الفاتح، ليبيا، عام ١٩٧٦.
- «مفهوم التهكم عند كيركجورد»، دراسة بحوليات، كلية الآداب، جامعة الكويت، عدد ١٩، عام ١٩٨٣.
- «الهيجلية»، دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثاني)، معهد الإنماء العربي، بيروت.
- «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود»، عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد الرابع، يناير عام ١٩٩٠.
- «مسيرة الديمقراطية رؤية فلسفية»، عالم الفكر، الكويت، يناير، عام ١٩٩٤.
- «هيباشيا: فيلسوفة الإسكندرية»، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثالث، يناير، ١٩٩٤.

- «زكي نجيب محمود في جامعة الكويت»، مجلة عالم الفكر، الكويت، يناير، عام ١٩٩٩.

ثالثاً: الترجمة

- «الجبر الذاتي»، رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٢، صدر عن مجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «العقل في التاريخ لهيجل»، طبعة أولى، دار الثقافة، القاهرة، عام ١٩٧٣ - وطبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٠.
- «روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط»، أتين جلسون، دار التنوير، بيروت.
- «فلسفة هيجل»، تأليف ولترستيس، المجلد الأول، «المنطق وفلسفة الطبيعة»، دار التنوير، عام ١٩٨٣، (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية).
- «فلسفة هيجل»، تأليف ولتر ستيس، المجلد الثاني: «فلسفة الروح»، الطبعة الثالثة عام ١٩٨٣، والرابعة عام ١٩٩٣، (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية)، دار التنوير - بيروت.
- «أصول فلسفة الحق» لهيجل المجلد الأول، طبعة أولى دار الثقافة عام ١٩٨١ - طبعة ثانية، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٣، (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية).
- «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل»، طبعة أولى عام ١٩٨٣، دار التنوير، بيروت - طبعة ثانية، عام ١٩٩٣.
- «العالم الشرقي» المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ لهيجل، العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية، دار التنوير، طبعة أولى، عام ١٩٨٥ - طبعة ثانية، ١٩٩٣.
- «الوجودية» تأليف جون ماكوري، سلسلة عالم الفكر، الكويت، عدد ٥٨، أكتوبر، عام ١٩٨٢ - طبعة ثانية، دار الثقافة، القاهرة، عام ١٩٨٧.
- «أصول فلسفة الحق لهيجل»، المجلد الثاني، دار التنوير، بيروت، عام ١٩٩٣، عام ١٩٩٦ (سلسلة المكتبة الهيجلية).

- «هيجل والديمقراطية»، تأليف ميشيل متياس، دار، بيروت.
- «المعتقدات الدينية بين الشعوب»، تأليف جوفري بارندر ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٧٣، مايو ١٩٩٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، عام ١٩٩٦.
- «الدين والعقل الحديث»، تأليف ولترستيس، دار التنوير - بيروت.
- «التصوف والفلسفة»، تاليف ولترستيس، دار التنوير، بيروت.
- «جون ستيوارت مل»، أسس الليبرالية (بالإشتراك)، مكتبة مدبولي، عام ١٩٩٦.
- «ظاهريات الروح لهيجل»، مع مقدمة ودراسة، دار التنوير - بيروت.
- «تاريخ الفلسفة» تأليف فردريك كوبلستون، المجلد الأول، اليونان والرومان، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «النساء في الفكر السياسي الغربي»،تاليف سوزان موللر أوكين، دار التنوير، ٢٠١٠.
- «معنى الجمال»، تأليف ولترستيس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «حكايات إيسوب»، تأليف إيسوب، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «معجم مصطلحات هيجل»، تأليف ميخائيل أنوود، دار التنوير، ٢٠١٠.
- «الفلسفة»، تأليف ديف روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «أفلاطون»، تأليف ديف روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «ديكارت»، تأليف ديف روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «فنجشتين»، تأليف جون هيتسون، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «بوذا»، تاليف جون بوب، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «ماركس»، تاليف ريوس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢
- «نيتشه»، تأليف لورانس جين، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «سارتر»، تأليف فيليب كورف، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «كامي»، تأليف ديفيد برزقش، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «هيجل»، تأليف ليود سبنسر، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «كانط»، تأليف كيرس هيروكس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «فوكو»، تأليف كيرس هيروكس، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.

- «ماكيافللي»، تأليف بانريل كيري، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «الفلسفة الشرقية»، تاأليف ريتشارد أوزيورت، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
- «تطور هيجل الروحي»، تاليف ريتشارد كرونر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عام ٢٠٠٣.
- «الفاشية والنازية»، تأليف ستيوارت هود، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
- «لكان»، تأليف داريان ليدر، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.

رابعاً: المراجع

- «الموت في الفكر الغربي»، تأليف جاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٧٦، أبريل عام ١٩٨٤.
- «الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو»، تأليف و. جنى، ترجمة د. رأفت سيف، دار الطليعة، الكويت، عام ١٩٨٥.
- «الفلسفات الشرقيات»، تأليف جون كولر، ترجمة يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
- «تاريخ الفلسفة الحديثة»، تأليف وليم رايت، ترجمة د. محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «الشعور»، تأليف ديفيد بابينو، ترجمة د. محمود محمد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «علم الوراثة»، تأليف ستيف جونز، ترجمة ممدوح عبدالمنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «الذهن والمخ»، تأليف أنجوس حياني، ترجمة جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «يونج»، تأليف ناجي هيد، ترجمة محي الدين محمد حسن، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «مقال عن المنهج الفلسفي»، تأليف كولنجوود، ترجمة د. فاطمة إسماعيل، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.

- «الرياضيات»، تأليف زيدون سازدر، ترجمة ممدوح عبدالمنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «هوكنج»، تأليف ح.ب. ماك لبثوى، ترجمة ممدوح عبدالمنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠١.
- «جويس»، تأليف دوريس، ترجمة حمدي الجابري، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «الرومانسية»، تأليف دونكان هيث، ترجمة عصام حجازي، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «نظرية الكم»، تأليف ح.ب. ماك إيفوي، ترجمة ممدوح عبدالمنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
- «علم نفس التطور»، تاليف سيلان إيفانز، ترجمة ممدوح عبدالمنعم، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
- «الحركة النسائية» تأليف مجموعة، ترجمة جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
- «ما بعد الحركة النسائية»، تأليف صوفيا فوكا، ترجمة جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
- «تاريخ الفلسفة»، تأليف فردريك كوبلستون، مجلد ٥، ترجمة د. محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٣.
- «لينين والثورة الروسية»، تأليف ريتشارد إيجانزي، ترجمة محيي الدين مزيد، المجلس الأعلى للثقافة.
- «فرويد»، تأليف ريتشارد إيجانزي، ترجمة جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة.
- «ميلاني كلاين»، تأليف روبرت هنسل وود، ترجمة حمدي الجابري، المجلس الأعلى للثقافة.
- «الدراسات الثقافية»، تأليف عز الدين سردار، ترجمة د. وفاء عبدالقادر، المجلس الأعلى للثقافة.
- «تروتسكي والماركسية»، تأليف طارق علي، ترجمة د. جمالي الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة.

- «كافكا»، تأليف ديفيد زين، ترجمة د. جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، عام ٢٠٠٢.
- «بارت»، تأليف فيليب تودي، د. جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة.

خامساً : التأليف بالاشتراك

- «المنطلق ومناهج البحث»، للصف الثالث الثانوي بتكليف من وزارة التربية والتعليم في لجماهيرية العربية الليبية عام ١٩٧٧.
- «دارسات فلسفية»، للمستوى الرفيع، بتكليف من وزارة التربية والتعليم في جمهورية مصر العربية، عام ١٩٩٢.
- «مبادىء الفكر الفلسفي»، للثانوية العامة بتكليف من وزارة التربية والتعليم، في دولة الكويت، عام ١٩٩٨.

سلسلة الفيلسوف والمرأة:

- «أفلاطون والمرأة»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.
- «أرسطو والمرأة»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.
- «الفيلسوف المسيحي والمرأة»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.
- «نساء فلاسفة في العالم القديم»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.
- «استبعاد النساء»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.
- «جون لوك والمرأة»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

تحت الطبع:

- «نساء فلاسفة في العالم الحديث»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.
- «روسو والمرأة»، د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير - بيروت.

المحتويات



الهيجلية الجديدة

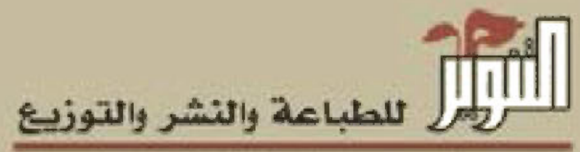
بدأت الهيجلية في حياة هيجل وبلغت قمتها في برلين، حيث كانت الجماعة الأولى تلتقي في بيت المعلم نفسه.

فلما مات عام ١٨٣١، انقسمت إلى يمين ووسط ويسار (شتراوس، فيورباخ، ماركس)...

ثم هاجرت إلى إنجلترا وأمريكا باسم "الهيجلية الجديدة" . يدور هذا البحث حول روادها في إنجلترا ويناقش في البداية العقبات الثلاث التي اعترضت طريق البحث، كما يتحدث عن مسار الفكر الحديث، ابتداءً من الثورة العلمية وأثرها على الفلسفة وظهور المذهب الطبيعي، ثم ردود الفعل المتمثلة في كانط والرومانسية.

ثم يتحدث عن "البذور والبراعم" في المدرسة الاسكتلندية... والمبشرين بالهيجلية "جروت" و"جوويت". كما يتحدث عن الرواد: "ستيرلنج، وإدوارد كيرد، وشقيقه جون كيرد...".

كما يعالج التيارات التي ناهضت "الهيجلية الجديدة" في إنجلترا وكيف انتصرت عليها... ذلك كله بأسلوب سهل وواضح...



بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي


ISBN 978-6589-09-780-1
9 786589 097808